Mario Rossi

IV

Da Hegel a Marx

La concezione materialistica della storia

Feltrinelli

Mario Rossi

Da Hegel a Marx

IV La concezione materialistica della storia

L'opera *Da Hegel a Marx* ricostruisce, con un'ampiezza di orizzonti, una puntualità di analisi testuali ed una compiutezza di documentazione non consuete alla nostra storiografia filosofica, una fra le linee più importanti dello sviluppo della problematica moderna. Partendo dallo studio della filosofia etico-politica di Hegel, integrato da tutti i necessari riferimenti sistematici (I, La formazione del pensiero politico di Hegel; II, Il sistema hegeliano dello Stato), la ricerca si addentra a considerare, in una sintesi storica che è l'unica, oggi, a disposizione degli studiosi, la crisi della Scuola hegeliana; passa allo studio della formazione del giovane Marx nel rapporto critico e problematico che la collega a questi suoi antecedenti storici (III, La Scuola hegeliana. Il giovane Marx) e presenta poi, attraverso tutta la documentazione occorrente, il nucleo della Concezione materialistica della storia (IV). Da questo punto, svincolandosi da uno stretto rapporto ai loro antecedenti, il pensiero e l'opera di Marx possono e debbono esser considerati piuttosto in relazione alla fecondità delle loro soluzioni e delle sollecitazioni future che son rivolte alla problematica dei nostri giorni, ed è da questo punto di vista che nei volumi V e VI il lettore troverà, per la prima volta in Italia, una diffusa esposizione ed un approfondimento organico dei *Grundrisse* e del *Capitale*, oltre che dell'attività storiografica e politica di Marx. Il presente volume studia il nascere e l'articolarsi del materialismo storico nei suoi documenti essenziali, *L'ideologia tedesca* e la *Miseria della filosofia*, integrando esposizione e studio con quelli delle opere oggetto della critica: l'*Unico* di Stirner e il *Sistema delle contraddizioni economiche* di Proudhon. Concludendo, ritrova nel *Manifesto* il punto di convergenza di tutta la precedente attività teorica di Marx, ed insieme il punto di ribaltamento della teoria in prassi rivoluzionaria.

L. 4.500 (4.243)

SC/10 63

Che cos'è l'SC/10

SC/10 non è soltanto una nuova collana, ma anche — e soprattutto — una nuova e moderna concezione editoriale: l'*high quality paperback*, come è stato chiamato in America e in Inghilterra, e cioè l'edizione economica, grazie a un'alta tiratura, di opere di alto livello culturale e scientifico. In Italia il libro di cultura, sia esso l'opera storica, l'indagine sociologica, filosofica o scientifica, il saggio di estetica o di critica letteraria, ha quasi sempre un prezzo superiore alle possibilità del lettore medio.

SC/10, in virtú di un prezzo accessibile, presenta ora a un vastissimo pubblico una serie di libri che si distinguono per rigore di selezione, praticità di formato ed eleganza grafica.

SC/10 offre ad ogni persona colta la possibilità di arricchire la propria biblioteca di testi classici, antichi e moderni, di saggi contemporanei, di strumenti di consultazione.

SC/10 intende offrire alla scuola e agli studenti i mezzi per uno studio piú vivo e aperto; è la proposta, rivolta a tutti, di una lettura che non sia soltanto evasione.

L'Autore di questo volume, Mario Rossi, è nato a Napoli il 5 dicembre del 1916, ed ivi ha trascorso la giovinezza acquistando una formazione molto indipendente, sostenuta da una consapevole e radicale opposizione al fascismo. Soltanto dopo la guerra e dopo un lungo periodo di servizio militare alternato all'insegnamento delle lettere classiche nei licei ha incontrato colui che sarebbe stato il suo maestro, Galvano della Volpe, e da quel momento, conseguita la laurea in filosofia dopo quella in lettere classiche, ha intrapreso la carriera scientifica.

Libero docente nel 1954 con una *Introduzione alla storia delle interpretazioni di Hegel* (Messina, 1953) ed altri scritti minori, ha insegnato Estetica e Storia della Filosofia nella facoltà di Lettere dell'Università di Messina, e pubblicato l'opera *Marx e la dialettica hegeliana* (Editori Riuniti, Roma, I, 1960 e II, 1963) qui riprodotta nei primi quattro volumi. Nel 1965 ha ottenuto la cattedra di Storia della Filosofia presso la facoltà di Magistero dell'Università di Messina, da dove è passato, alla stessa cattedra, nella facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena. Ha pubblicato il volume *Cultura e rivoluzione* (Editori Riuniti, Roma 1974) in cui ha condensato le sue esperienze di studioso marxista nei campi dell'etica (*Fondamenti di un'etica umanista*), dell'economia (*Sul plusvalore*), della logica (*Unificazione del sapere ed enciclopedia delle scienze*) e dell'estetica (*Per la poetica di un realismo operativo*) che sono le quattro parti in cui il volume si articola. È impegnato a concludere l'opera qui in corso con i volumi V e VI.

Ultimi volumi pubblicati:

Douglas Guthrie	Storia della medicina
Francesco Ruffini	La libertà religiosa
Wolfgang Köhler	La psicologia della Gestalt
Marchese de Sade	Opere scelte
S. Sambursky	Il mondo fisico dei greci
Denis Diderot	Opere filosofiche
Charles Darwin	Viaggio di un naturalista intorno al mondo, Autobiografia, Lettere (1831-1836)
Piero Martinetti	Kant
Harry M. Johnson	Trattato di sociologia
Mario Rossi	Da Hegel a Marx (3 voll.)
V. I. Lenin	Quaderni filosofici
Charles P. Snow	Le due culture
George D. Painter	Marcel Proust
Lewis H. Morgan	La società antica
Ernest H. Wilkins	Vita del Petrarca *e* La formazione del "Canzoniere"
L. Althusser e E. Balibar	Leggere Il Capitale
W. D. Ross	Aristotele
B. Malinowski	Teoria scientifica della cultura
R. Arnheih	Arte e percezione visiva
R. Jakobson	Saggi di linguistica generale
C. Lévi-Strauss	Le strutture elementari della parentela
G. Sadoul	Storia del cinema mondiale (2 voll.)
V. Gregotti	Il territorio dell'architettura
Elizabeth G. Holt	Storia documentaria dell'arte. Dal Medioevo al XVIII secolo
Adam Schaff	Il marxismo e la persona umana
Pietro Chiodi	Sartre e il marxismo
B. Malinowski	La vita sessuale dei selvaggi nella Melanesia nord-occidentale
G. Zilboorg e G. W. Henry	Storia della psichiatria
V. Lanternari	Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi
Cesare Segre	Lingua, stile e società
Franco Della Peruta	I democratici e la rivoluzione italiana
Karl Barth	L'Epistola ai Romani
F. S. Merlino	L'Italia qual è. Politica e Magistratura dal 1860 ad oggi in Italia. Fascismo e Democrazia
Ferruccio Marotti	Storia documentaria del teatro italiano
Ludovico Geymonat	Filosofia e filosofia della scienza
Giuseppe Galasso	Economia e società nella Calabria del Cinquecento
Emilio Agazzi (a cura di)	Marxismo ed etica. Testi sul dibattito intorno al "socialismo neokantiano" 1896-1911
Hermann Weyl	La simmetria
Susanne K. Langer	Sentimento e forma
E. V. Il'enkov	La dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx
Nicola Badaloni	Marxismo come storicismo
Goffredo Fofi	L'immigrazione meridionale a Torino (edizione ampliata)
Arturo Labriola	Storia di dieci anni 1899-1909

Mario Rossi

DA HEGEL A MARX

IV

La concezione materialistica della storia

Feltrinelli

Prima edizione 1963, Editori Riuniti, Roma
Prima edizione nell'SC/10 dicembre 1975

Design Bob Noorda e Massimo Vignelli / Unimark

Indice

Parte seconda

LA GENESI DEL MATERIALISMO STORICO

II.

La concezione materialistica della storia

Libro terzo

Sulla genesi del materialismo storico

L'ideologia tedesca conclude il cammino finora compiuto da Marx dallo hegelismo al materialismo storico, e le cui tappe abbiamo fin qui seguito.

Abbiamo visto Marx partire dalla posizione d'un idealismo *problematico,* e dal tentativo di giustificare la necessità del "rovesciamento pratico" della filosofia; e insieme, dall'esigenza di giudicare il "principio" di quella filosofia hegeliana che, appunto, i Giovani hegeliani tentavano di utilizzare come uno strumento di critica delle condizioni esistenti. Perciò, ben presto egli si dedica ad un esame critico della filosofia hegeliana in quella sua parte che maggiormente avrebbe dovuto provarne la concreta validità, come dimostrazione della coincidenza di razionale e reale, e pertanto come interpretazione e risoluzione totale e definitiva dei problemi umani, la filosofia del diritto. In Hegel, intanto, Marx non affronta soltanto il filosofo dominante, il maestro dell'indirizzo che finora ha seguito, ma anche quel pensatore che piú di ogni altro si è sforzato di tener conto di tutti i piú complessi aspetti del problema della convivenza umana, e di individuarne le leggi. In tutta la nostra ricerca sul pensiero politico di Hegel, quanto al contenuto, quanto ai problemi da lui colti, affrontati, collegati, abbiamo visto esempi davvero sorprendenti dell'acutezza di sguardo e dell'ampiezza di orizzonti della speculazione hegeliana. In Hegel, insomma, Marx trova un poderoso sommario dello *status questionis* del problema giuridico, politico, e per un certo verso, anche sociale.

Inoltre — e Marx lo avverte, appunto, fin dalla *Critica del diritto statuale hegeliano* — il sistema politico-giuridico della *Filosofia del diritto* non è opera soggettiva, costruzione arbitraria e personale del filosofo, bensí il punto di raccolta e di espressione di ciò che il mondo borghese contemporaneo deve pensare di sé stesso. C'è una profonda verità nella pretesa di Hegel di essere l'autocoscienza del mondo storico del suo tempo. L'affermazione perentoria dell'assoluta condizionalità dell'Idea sulla storia dei fatti, dell'universale Spirito sulla particolarità delle determinazioni di contenuto o materiali, è, in fondo, l'ultima parola del mondo borghese moderno. Anche la filosofia e la cultura preborghesi hanno sempre affermato che è lo Spirito

— la Provvidenza, la Ragione — a fare la storia; ma proprio la rivoluzione borghese ha fatto emergere motivi molto terreni, particolari, non filosofici e non "ideologici," come elementi determinanti del corso della storia. E la cultura borghese (enciclopedismo, nascente economia politica, materialismo francese, empirismo ed utilitarismo inglesi) ha dovuto mettere questi elementi nella massima evidenza, pur riservandosi, o tentando espressamente, il compito di ristabilire il dominio dell'ordine spirituale e ideale, da intendersi però come suprema sanzione delle nuove condizioni instaurate. Ora, nessuno dei precedenti filosofi o ideologi ha saputo esprimere con cosí coerente rigore come Hegel l'esigenza di ricondurre all'universale razionalità dello Spirito gli sparsi elementi di vita materiale economica, sociale e politica che le recenti vicende avevano portato sul proscenio della storia. Il motivo centrale della speculazione politica di Hegel è appunto quello che egli chiama l'"addomesticamento," da parte dello Spirito, della "belva selvaggia": la vita materiale ed economica della società umana.

Pure, negli anni dello hegelismo dominante, e subito dopo, al tempo delle grandi controversie della Scuola, non era stato affatto facile comprendere questa sostanziale coincidenza del pensiero di Hegel con quello della borghesia ormai trionfatrice; né, piú ancora, il fatto che fosse proprio Hegel il piú coerente e rigoroso portavoce di quella. Al contrario, molti fattori, secondari ma troppo appariscenti, facevano credere ai piú che la filosofia hegeliana fosse, in realtà, antiborghese, apparendo essa assolutista e conservatrice ai liberali, ed ultrarivoluzionaria ai conservatori. Soprattutto la lunga ed incessante polemica antigiusnaturalistica, presente un po' in tutti gli scritti hegeliani di etica, e piú ancora il giudizio estremamente ambiguo di Hegel sulla Rivoluzione francese, oscillante fra la sostanziale sua svalutazione operata nella *Fenomenologia* e l'esaltazione di essa nelle *Lezioni di filosofia della storia,* e infine, il conclusivo allineamento antidemocratico dell'ultimo Hegel con l'ideologia restaurazionista nella *Filosofia del diritto* e nella *Critica del Reformbill,* affiancata però, anche stavolta, dall'aspra critica contro Haller e contro il romanticismo politico della nascente Scuola storica del diritto, non erano certo fatti per portare una conclusiva chiarezza sul concreto orientamento della filosofia politica hegeliana.

Ebbene, fu proprio il Marx della *Kritik* che, pur non mancando di dare il massimo risalto critico alle piú reazionarie riabilitazioni, presenti nella *Filosofia del diritto,* di istituzioni preborghesi, come la monarchia ereditaria, la camera alta e le corporazioni, avvertí che soltanto in apparenza Hegel si dimostrava, qui, in posizione arretrata rispetto all'evoluzione dello Stato moderno; ma che, in sostanza, lo Stato moderno, anche ove avesse liquidato quelle anacronistiche istituzioni, vedeva espresso il proprio principio e rivelato il proprio segreto

appunto dalla "mistificazione" hegeliana che, ponendo lo Stato organico, ideale, come condizione delle sue "determinazioni" — la concreta vita sociale e politica — non fa che esprimere, nella maniera piú astratta e teorica, quello stesso *formalismo* pseudouniversalistico dello Stato borghese che alla successiva *Questione ebraica* si rivelava come l'essenza della emancipazione *politica,* la cui astratta "illusione metafisica" copre e conferma l'asservimento sociale, cioè reale degli uomini. Illusione metafisica nella quale, quindi, lo Stato moderno "rappresentativo" e lo Stato hegeliano concordano, e che quest'ultimo, soltanto, teorizza "speculativamente." E del resto, anche nelle istituzioni piú reazionarie, preborghesi e passatiste dello Stato hegeliano Marx intravede una sostanziale concordanza con gli elementi principali della struttura dello Stato borghese: cosí la "verità" (non in senso hegeliano, ma in senso sostanzialmente reale e concretamente storico) del maggiorasco è la reale proprietà privata (che non è soltanto "sostegno della costituzione" ma "la costituzione stessa") e la verità delle corporazioni hegeliane è la burocrazia borghese.

Il giudizio di Marx sulla filosofia hegeliana dello Stato, dunque, non è semplicemente la critica d'un sistema filosofico, perché da questa Marx è condotto a disegnare le linee fondamentali della critica dello Stato moderno che, essa stessa, rinvia immediatamente ad una critica della società moderna, già indirizzata ai principali elementi strutturali di questa, proprietà privata e divisione in classi.

A noi, però, che siamo ora occupati a considerare il progresso di Marx verso *L'ideologia tedesca*, ossia verso la concezione materialistica della storia, importa avvertire anche un secondo aspetto della *Critica* che, pur non formulando quella concezione, ne contiene la prima premessa piú generale.

La *Critica* si presenta, immediatamente, come contrapposta alla teoria hegeliana della condizionalità dello Stato sulla società civile, dell'Idea sugli elementi particolari della storia. Questa opposizione non si esprime, però, come il semplice effetto d'un'acritica insofferenza, o incomprensione delle esigenze dell'universale, d'un mero gusto empiristico e particolaristico. Essa, al contrario, s'impegna anzitutto nell'esame della *funzionalità* della pretesa universalistica hegeliana, sí che la validità o meno di quest'ultima risulti, obiettivamente, dalla concordanza della pretesa col risultato, dal fatto che il risultato riesca a confermare, a convalidare, a mantenere ciò ch'era stato promesso dal presupposto.

Ora, il presupposto hegeliano prometteva la risoluzione definitiva ed universale del problema politico: prometteva di dare la struttura dello Stato *ideale*, perfetto in quanto sintesi di concetto e di realtà, il quale, assorbendole in sé, avesse già superato e mediato tutte le inadeguatezze della contingenza storica e civile. Ebbene, se questo tipo assoluta-

mente perfetto fosse stato disegnato da Hegel soltanto come un modello ideale, posto al limite delle umane realizzazioni, come un dover-essere, allora esso avrebbe potuto esser sottoposto ad una critica di utopismo, di inefficienza reale ecc., ma una tal critica non avrebbe offerto, nei riguardi del problema del rapporto fra idea e realtà, nulla di piú che la antica consapevolezza della loro opposizione ed inconciliabilità. Ma, come è noto, Hegel non concepisce affatto il suo Stato come un dover-essere; esso è quel Razionale che è reale; è l'Idea — e non semplicemente ideale astratto, né mera fattualità empirica — proprio per questa coincidenza che esso, per la prima volta nel processo dello Spirito, presenta fra razionalità ed effettualità. Lo Stato ideale di Hegel esiste. Ma allora una delle due: o Hegel conserva al suo Stato, ed alle istituzioni di questo, autentici caratteri di universalità, e di superamento dell'empiria, degli interessi particolari non mediati ecc., e soltanto si illude circa l'esistenza reale di esso in un qualsiasi luogo della terra, sostituendo un'utopia alla realtà; oppure egli modella il suo Stato ideale secondo la figura d'uno Stato esistente, mistificando i sopraddetti caratteri di universalità, assolutezza ecc. La verità, dice Marx, è proprio quest'ultima, perché lo Stato di Hegel si articola secondo le istituzioni dello Stato prussiano della Restaurazione.

Ma il lato piú importante della scoperta di Marx è indicato da un'altra constatazione conseguente, che ha un duplice aspetto, teoretico e pratico-storico. Il difetto, la mistificazione, non sono una colpa della sola speculazione hegeliana, non sono un fatto che riguardi soltanto il sistema di un filosofo. Dal punto di vista teoretico, tutte le volte che il pensiero, nell'affrontare la soluzione del problema del rapporto fra l'ideale e la realtà, ipostatizza un'idea attribuendo ad essa quella sostanzialità che è propria dei fatti, esso è costretto a dare, come supporto, come substrato all'idea, come contenuto alla forma universale, una realtà empirica particolare arbitrariamente trasfigurata nel segno dell'assoluta idealità. Il che poi conduce alla prossima conclusione che ogni qualvolta il pensiero afferma la condizionalità dell'idea sui fatti, non può farlo se non assumendo surrettiziamente la reale condizionalità dei fatti sulle idee, assolutizzando alcuni fatti e mistificandone il carattere ideale. In secondo luogo, non sono soltanto l'etica e la politica hegeliana a presentare la suddetta mistificazione: ogni forma di eticismo *politico,* ogni teorizzazione dello Stato politico moderno, cioè dello Stato borghese, non è se non l'assolutizzazione di alcune realtà di fatto — la proprietà privata, la divisione in classi — divenute, attraverso un mistico travestimento, i princípi ed i fondamenti ideali del diritto statuale e sociale, sí che l'esistenza dell'individuo si sdoppi nella celeste, astratta ed illusoria sua qualità di cittadino, di uomo pubblico, e nella terrestre, empirica sua condizione reale di

borghese, di uomo privato; tema, come sappiamo, già presente in molte pagine della *Critica,* e poi sviluppato, soprattutto, nella *Questione ebraica* e nell'articolo contro Ruge.

Se, quindi, la *Critica* e le opere che immediatamente la seguono, non contengono ancora la teoria del materialismo storico, esse già presentano anzitutto una critica del piú poderoso tentativo filosofico di fondare l'assoluta condizionalità [1] dell'idea sulla realtà; critica che, come abbiamo mostrato, è scientificamente articolata e verificata investendo non solo la lettera, il contenuto di quel tentativo, ma anche la sua funzionalità teoretica esplicativa, la sua validità formale e metodologica nel senso piú scientifico del termine. E in secondo luogo, quelle opere compiono una estensione della critica antihegeliana all'ideologia politica in generale, ai fondamenti ed all'intera estensione della critica antihegeliana all'ideologia politica in generale, ai fondamenti ed all'intera estensione della teoria generale dello Stato, cosí come essa incide funzionalmente sulla struttura dello Stato moderno. Di quest'incidenza, che fino a Marx è stata considerata un assoluto condizionamento, si tratterà piuttosto, da questo momento, di indagare piú a fondo la natura, per vedere se, eventualmente, non si tratti invece di qualcosa di derivato e condizionato a sua volta.

Non siamo ancora precisamente al materialismo storico, dicevamo: compiuta questa *pars destruens,* come critica dell'ideologia, sarebbe troppo facile, infatti, credere di aver a che fare con *errori filosofici*, sanabili da una retta filosofia sostituendo cioè ideologia ad ideologia. Proprio questo, in fondo, è l'errore comune sia della critica dei Giovani hegeliani, sia di quella dei socialisti utopisti, e sia, anche, degli economisti classici, la cui opera è critica e rivoluzionaria per un verso, ossia in quanto si rivolge all'esame di quelle condizioni di fatto che finora, a causa della loro materialità, erano state relegate nella sfera del *phortikón,* dello sconveniente a trattarsi dalla speculazione [2]; ma per un altro aspetto è reazionaria e dogmatica in quanto riporta le strutture della società borghese a condizioni immutabili, a leggi universali dell'utilità, idealizzando ed ipostatizzando gli elementi dell'economia borghese, proprietà, denaro, profitto ecc., e, soprattutto, sanzionando l'*alienazione del lavoro*, come Marx vede chiaramente nei *Manoscritti.*

Pure, fra la critica filosofica dei Giovani hegeliani e quella dei socialisti utopisti c'è una sostanziale differenza: l'una, che vuol modificare le condizioni di fatto servendosi dello spirito dell'ultimo sistema filosofico, e mantenendo, anzi accentuando (Bauer) la condizionalità dell'Idea sulla storia, rivela la propria derivazione dall'ambiente culturale, politico e sociale dominante, il quale precisamene ha elaborato l'*ideologia* come sanzione delle strutture storiche esistenti. La base della sua attività rivoluzionaria si riduce ad una mera intenzione rifor-

matrice entro lo stesso quadro sistematico e storico; pur predicando la “rottura” le manca una base di forza per operarla, sí che gli stessi termini teorico-programmatici di tal rottura non si sanno precisare oltre quanto, di là dal Reno, la borghesia rivoluzionaria ha già operato, oltre che pensato. In termini storici è comprensibilissimo come potesse prestarsi allo scherzo, ed anche allo scherno, questo sforzo dei radicali tedeschi di adeguare al livello storico della civiltà liberale anglo-francese la scienza speculativa tedesca con tutto il suo bagaglio di tradizioni preborghesi, compiuto con l'aria di apportare, al contrario, la piú avveniristica novità, padrona del segreto della trasformazione d'un mondo che la storia borghese, invece, ha già trasformato da un pezzo. Al contrario, la base di rottura non manca al socialismo utopistico, che si presenta come una protesta emergente dall'oscuro sfondo d'una zona sinora silenziosa: come una protesta di classe, di quella classe che soltano ora incomincia a far sentire una sua voce. L'accenno a Weitling nell'articolo contro Ruge, insolitamente apologetico fino all'enfasi,[3] dimostra come Marx abbia compreso il tipico valore di quelle espressioni del socialismo utopistico che ne rivelano il carattere, appunto, di voce della nuova classe, e questo pur nelle inadeguatezze che egli già incomincia a rilevare, ed anche se, eccetto Weitling, molti teorizzatori del movimento appartengono personalmente ad altre classi.

La stessa presenza d'una classe rivoluzionaria, dunque, è l'elemento che indica ora a Marx il punto d'uscita dal circolo vizioso d'una battaglia contro l'ideologia compiuta con armi ideologiche. Occorre superare il punto morto del paradosso onde è pur sempre un'attività di pensiero a contrastare l'egemonia assoluta del pensiero sulla realtà. Occorre sottomettere al reale anche il *proprio* pensiero; anche l'intuizione rivoluzionaria occorre risulti dalla forza delle cose, riservandosi il ruolo d'un contro-condizionamento, d'una risposta alle cose, e giustificando il complesso intreccio di questo nuovo rapporto. La critica dello Stato moderno ha condotto Marx sulla soglia di quella sfera nella cui mancata chiarificazione scientifica doveva consistere l'origine delle contraddizioni riscontrate nelle formulazioni della filosofia politica, la sfera della socialità. L'esperienza del socialismo prescentifico precisa a Marx i termini dell'emancipazione *sociale*, cioè umana, di cui la *Judenfrage* ha stabilito la differenza dall'astratta emancipazione politica, nell'antitesi fra una classe di poveri, di sfruttati, e di una classe di detentori della ricchezza e di sfruttatori, e nel terreno di quest'antitesi, la reale proprietà privata. Ma ricchezza, povertà, sfruttamento, ed anche la stessa proprietà, considerata al modo degli utopisti, sono categorie ancora generali, astratte, perché il loro stesso valere per ogni tempo cancella quella determinatezza entro la quale soltanto possono avere un senso su cui sia possibile *operare scientificamente*.

Si comprende, dunque, come il coerentissimo sviluppo del pensiero di Marx abbia dovuto indirizzarsi all'impresa d'uno studio sistematico dell'economia politica classica, *la cui critica* dovrà allora condursi parallelamente a quella della filosofia classica tedesca ed a quella del socialismo utopistico. Di questo assunto, che impegnerà la maggior parte delle energie di Marx e che sarà condotto fino alle profondità del *Capitale,* noi conosciamo finora appena l'inizio, documentato dai *Manoscritti* del '44. Ma quest'inizio ci ha già rivelato la sua ricchissima pregnanza nei motivi che propone, e cioè: 1) nella rilevazione del "lavoro alienato" di cui è soggetto l'operaio dell'industria borghese capitalistica: una rilevazione che vale a mettere fin dall'inizio in questione e nel modo piú drammatico, il punto d'arrivo (smith-ricardiano) dell'economia politica, e cioè la categoria del *lavoro* inteso come "lavoro in generale," contenuto del *valore*, ma considerato indipendente ed immodificato dalle diverse forme storiche di produzione; 2) nella determinazione storica del "rapporto di proprietà privata" che *nella società borghese moderna* si rivela costituito dai due elementi del lavoro (alienato) e del capitale (alienante), entrambi, dunque, fattori d'alienazione dell'attività "essenziale," cioè produttiva, dell'uomo, onde si dimostra il carattere alienato ed alienante dello stesso rapporto, cioè della proprietà privata, ricondotta pertanto, essa stessa, giú dal cielo delle categorie eterne dell'"ordine razionale" teorizzato dagli economisti classici, alla determinatezza attuale della storia presente; 3) nel risalire, di là dalla constatazione delle condizioni di estraneazione, al valore assiologico della *produzione umana* e della integralità dell'essere naturale e "generico" dell'uomo: all'"umanismo positivo" che esso solo offre, nella sostanza, un punto di riferimento di valore all'impresa della "riappropriazione" da parte dell'uomo, del suo mondo, rivelandosi cosí fondamento imprescindibile della teoria e della prassi rivoluzionaria; 4) nella verifica, ancora una volta compiuta sul "principio" della filosofia hegeliana, la dialettica, e particolarmente sull'uso hegeliano delle categorie di alienazione e riappropriazione che si manifesta, alla critica, una funzionalizzazione viziosa perché autorisolventesi, contenuto e forma di sé stessa, e rovesciata, perché interna alla determinazione storica della generale alienazione di quella società di cui è un riflesso: onde alla fine la pretesa "riappropriazione" non può che confermare "speculativamente," cioè con sanzione assoluta, le condizioni dell'estraneazione; 5) e conclusivamente, in quella comune *determinazione storica dell'indagine* che, se pure non ancora proclamata col rilievo delle opere che seguiranno, sottende il senso e la validità di tutti i motivi critici che abbiamo ricordati.

A questo punto, dunque, nel processo di pensiero di Marx, viene a giocare decisamente un elemento verso il quale egli ha sempre di-

mostrato una eccezionale sensibilità: la considerazione storica. Non è molto facile determinare schematicamente se si tratti d'una "quarta fonte," oltre le tre indicate da Engels, oppure se quest'ultima forza determinante sia da includersi nella "fonte" della "filosofia classica tedesca": se, cioè, lo storicismo sia stato il frutto migliore dell'esperienza filosofica di Marx. Per un verso è vero che la filosofia hegeliana contribuí fortemente a dare il senso della differenza delle grandi epoche storiche, ed a cercare di segnarne la fisionomia, raccogliendo per questo aspetto, il risultato della riflessione protoromantica sulla filosofia della storia, di Herder, Humboldt e dei fondatori della "germanistica": movimento variamente connesso sia per via di opposizione e sia per via di continuità, col pensiero cosmopolitico illuminista. Ma per un altro verso è ancora piú vero che proprio il corso della storia e la fisionomia delle grandi epoche storiche erano stati assunti da Hegel come un'espressione dell'eterno sviluppo dello Spirito che conquista sé stesso, e che le "mistificazioni" della filosofia hegeliana già scoperte dalla critica antihegeliana e da Marx a proposito della logica, della filosofia del diritto ecc., riguardano anche e soprattutto la storia. E poiché di tutto questo Marx era perfettamente consapevole, noi pensiamo che se ne debba concludere che l'elemento della considerazione storica, che gioca un ruolo cosí decisivo nel punto nodale della formazione del pensiero di Marx, piú che derivare dalla sua esperienza della filosofia classica tedesca, costituisca il fondamento di tutta la sua storia intellettuale e derivi quindi da tutti i fattori della sua formazione, non escluso quello filosofico. La storia è il punto a cui il movimento di pensiero di Marx si orienta sempre, in tutte le fasi del suo sviluppo, la terraferma a cui egli cerca sempre di approdare, il fondamento a cui cerca di ancorare sempre il fluttuare della problematica, il punto di riferimento da cui soltanto può derivargli la risposta d'una verifica convalidante. Filosofia e storia, diritto e storia, politica e storia: la problematica del giovane Marx muta, nel suo evolversi, soltanto uno dei suoi termini; l'altro è quel denominatore comune cui gli altri devono essere riportati, e pertanto segna anche la continuità del processo. Quando si tratterà, alla fine, della produzione economica, della quale Marx avvertirà la *condizionalità* sugli altri elementi della vita umana, la concezione *materialistica* che deriverà dal rovesciamento del rapporto di condizionalità non potrà essere una concezione materialistica della natura, o della politica, o del diritto, e neppure della socialità in astratto, ma soltanto, appunto, una *concezione materialistica della storia.*

La nuova concezione che si è ora delineata nella mente di Marx e di Engels, e che trova dell'*Ideologia tedesca* la sua prima rigorosa formulazione, non vuol però sostituire ideologia a ideologia. Essa

deve porre sé stessa in un rapporto organico con le condizioni, sí da riconoscersi, da un lato, come risultato d'un movimento della storia, e della storia della produzione umana, e dall'altro, sí da accentrarsi come forza di contro-condizionamento delle cose, come movente dell'*azione rivoluzionaria.* Marx e Engels sono stati certamente i primi a comprendere questa difficilissima tipicità della loro concezione, e la necessità che la concezione materialistica della storia non facesse eccezione a sé stessa, costituendosi, al suo nascere, come una specie di superideologia che, essa sola, non derivasse dalla struttura economica e storica, ma provenisse dalla mente di due filosofi a risolvere il problema dei rapporti fra struttura e sovrastruttura; ma che, al contrario, si autoconvalidasse come una *sovrastruttura strutturale,* eccezionale certo, ma d'una eccezionalità consistente nel suo mantenersi legata alla struttura, sia nel riconoscersi da essa derivata, e sia nel porsi programmaticamente, come rivolta ad essa funzionalmente. Marx ed Engels, insomma, sono stati i primi a comprendere la necessità che si potesse interpretare materialisticamente la stessa genesi e lo stesso sorgere del materialismo storico.

Questo costituirsi globalmente tipico ed autoconvalidantesi della concezione materialistica della storia non può presentarsi in pieno, ovviamente, nella sua prima formulazione: esso potrà risultare soltanto dal suo completo sviluppo, ed i suoi documenti saranno offerti da tutte le opere di Marx. Specialmente riguardo al secondo aspetto contro-condizionante e funzionale, della nuova concezione, dovremo attendere, dal punto di vista della metodologia scientifica, l'*Introduzione* alla *Critica dell'economia politica* e, s'intende, il *Capitale,* e dal punto di vista dinamico, di forza trasformatrice del mondo, gli scritti di teoria rivoluzionaria, il *Manifesto* e la *Critica del programma di Gotha,* soprattutto: ma già nell'*Ideologia tedesca* sono enunciati i fondamenti anche di questo aspetto della teoria.

Per ora occorre invece, anzitutto, formulare la nuova concezione; e in secondo luogo mostrarne la tipicità in riferimento al primo aspetto su considerato, quello del suo nascere essa stessa dal movimento storico. Di conseguenza il suo aspetto teorico dovrà in un primo momento prevalere su quello pratico, e dovrà curare di differenziarsi definitivamente da tutti i tentativi piú recenti, ideologici e di derivazione hegeliana, di risolvere il problema del rapporto fra filosofia e storia, fra cultura e storia o, come diciamo oggi dopo Marx, fra sovrastruttura e struttura.

Capitolo primo

La concezione materialistica della storia
(*Ideologia tedesca*, I)

1. *Contro le "illusioni dell'ideologia"*

L'ideologia tedesca, scritta da Marx e da Engels insieme con la collaborazione di M. Hess (non è stabilita la rispettiva attribuzione delle diverse parti, se non per la quinta, contro Kuhlmann che fu abbozzata probabilmente da Hess e scritta da Marx) in esilio, a Bruxelles, fra l'estate del 1845 e l'autunno del 1846, rimase inedita fino al 1932 (salvo il I capitolo già pubblicato nel 1924), anno in cui fu pubblicata in due diverse edizioni, una incompleta a cura di Landshut e Meyer, l'altra completa nella MEGA.[1] Su quest'opera possediamo due giudizi, uno di Marx, nella Prefazione a *Per la critica dell'economia politica*, l'altro di Engels nella nota preliminare a *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca* (oltre a due accenni minori, anch'essi di Engels, l'uno, e di Marx, l'altro [2]). Marx scrive: "Friedrich Engels, col quale, dopo la pubblicazione (nei *Deutsch-französische Jahrbücher*) del suo geniale scritto di critica delle categorie economiche, mantenni per iscritto un continuo scambio di idee, era arrivato per altra via (si confronti la sua *Situazione della classe operaia in Inghilterra*) allo stesso risultato cui ero arrivato io, e quando nella primavera del 1845 si stabilí egli pure a Bruxelles decidemmo di mettere in chiaro, con con un lavoro comune, il contrasto tra il nostro modo di vedere e la concezione ideologica della filosofia tedesca, di fare i conti, in realtà, con la nostra anteriore coscienza filosofica. Il disegno venne realizzato nella forma di una critica della filosofia posteriore a Hegel. Il manoscritto, due grossi fascicoli in ottavo, era da tempo arrivato nel luogo dove doveva pubblicarsi, in Vestfalia, quando ricevemmo notizia che un mutamento delle circostanze non ne permetteva la stampa. Abbandonammo tanto piú volentieri il manoscritto alla rodente critica dei topi in quanto avevamo già raggiunto il nostro scopo principale, che era di veder chiaro in noi stessi." Nonostante l'"abbandono" del manoscritto, Marx riconosce che quest'esperienza aveva portato lui ed Engels all'"autochiarificazione."

Il giudizio di Engels è invece molto piú duro: "Prima di dare queste righe [l'opuscolo-recensione su Feuerbach] alle stampe, ho ricercato e riveduto ancora una volta il vecchio manoscritto del

1845-46. Il capitolo su Feuerbach non è terminato. La parte redatta consiste in una esposizione della concezione materialistica della storia, che prova soltanto quanto a quel tempo fossero ancora incomplete le nostre conoscenze della storia economica. Manca la critica della dottrina stessa di Feuerbach: non potevo quindi utilizzare lo scritto per il mio scopo attuale."[3] Ora, che le conoscenze dei due amici, di storia delle teorie economiche, al tempo dell'*Ideologia tedesca,* fossero "incomplete," è certamente vero; ma che quest'opera, *specialmente proprio nella sua prima parte*, mostri *"soltanto"* quest'incompletezza, è altrettanto certamente falso, come il lettore potrà constatare. Questo giudizio, sostanzialmente ingiusto, si spiega con la circostanza che l'interesse di Engels era tutto preso, al momento in cui l'espresse, dall'interesse al suo lavoro su Feuerbach, e quindi egli ricorse al "manoscritto" (ormai divenuto anche difficilmente leggibile a causa della "critica roditrice dei topi," i quali presero abbastanza sul serio il loro compito critico), la cui prima parte portava il titolo "Feuerbach," per trovarvi qualcosa da utilizzare, e invece non vi trovò niente perché di Feuerbach vi si parla per pochissime pagine. In compenso, Engels ebbe, proprio in quest'occasione, il merito di pubblicare, da un vecchio quaderno, le *Tesi su Feuerbach.* Ma è tempo che passiamo direttamente all'esame dell'opera che ora ci interessa.

L'assunto dell'*Ideologia tedesca* si divide in quattro momenti, corrispondenti alle parti dell'opera. 1) Formulazione della concezione materialistica della storia: prima parte, *Feuerbach.* Il riferimento espresso in questo titolo è mantenuto molto poco perché, comprensibilmente e, aggiungiamo, felicemente sopravanzato dal trionfale erompere della nuova idea nella rapida, interrotta e tumultuosa stesura del manoscritto non limato. 2) Una ripresa polemica contro Bruno Bauer, che precisa, alla luce della nuova intuizione, la critica della *Sacra famiglia.* 3) La parte piú lunga, dedicata a Stirner, che troppo leggermente è stata considerata un prolisso libello, sproporzionato all'importanza dell'opera presa in esame. In effetti, come vedremo, questa parte costituisce proprio il banco di prova della concezione appena formulata, in quanto si dedica a smontare l'apparenza ultrarivoluzionaria d'una teoria che aveva provocato molto scalpore nell'ambiente culturale del tempo, proclamando una totale ribellione libertaria dell'individuo la quale, proprio per l'incomprensione degli elementi strutturali e del loro rapporto con quelli ideologici e sovrastrutturali, dimostrava la propria infecondità nel lasciar tutto al posto di prima. Col che la concezione materialistica della storia dimostra la propria insostituibilità, nel senso che solo il rovesciamento della considerazione corrente del rapporto di struttura e sovrastruttura può portare l'esigenza rivoluzionaria fuori del vicolo cieco dell'agitazione

inconcludente. 4) Per terminare, una verifica ed un collaudo della nuova concezione operati per mezzo di una differenziazione da quelle forme di socialismo che mantenevano ancora piú stretti legami, appunto, con l'"ideologia tedesca," ossia con la filosofia hegeliana.

La prima parte dell'opera è la piú difficile a riassumersi; e non soltanto per il deterioramento del manoscritto, la perdita di qualche sua pagina, e la diversa disposizione data dai due principali editori ad alcune sue parti; le interruzioni, i salti, le riprese riguardano molto piú la sostanza stessa del discorso, che faticosamente si apre la strada ad una formulazione rigorosamente connessa, articolata e conclusa.

La prefazione del volume, l'Introduzione alla prima suddivisione di questa prima parte, e ancora qualche altra pagina piú oltre spiegano l'intento dell'opera, di contrapporsi alle illusioni "ideologiche" dei filosofi tedeschi di scuola hegeliana, i quali riducono i reali problemi umani e storici a problemi filosofici, credono che tutto il male e gli errori del mondo dipendano da false idee che gli uomini si son fatte su sé stessi e sul resto, e che basti correggere questi errori perché il mondo sia trasformato. In quest'atteggiamento questi pensatori non soltanto dimostrano la loro dipendenza da Hegel, ma anche l'illusorietà della pretesa di ciascuno di loro di aver criticato Hegel. In realtà "la loro polemica contro Hegel e fra di loro si limita a questo, che ciascuno estrae un aspetto del sistema hegeliano e lo rivolge tanto contro l'intero sistema quanto contro gli aspetti che ne estraggono gli altri." Ma tutti concordano fra di loro e con Hegel nel sussumere tutti i problemi sotto la determinazione religiosa: "Tutta la critica filosofica tedesca da Strauss fino a Stirner si limita alla critica delle rappresentazioni *religiose* [...]. Fu presupposto il predominio della religione. A poco a poco ogni rapporto dominante fu dichiarato rapporto di religione e trasformato in culto, culto del diritto, culto dello Stato e cosí via. Dappertutto si aveva a che fare con dogmi e con la fede in dogmi. Il mondo fu canonizzato in misura sempre maggiore, finché da ultimo il venerabile san Max [Stirner] poté canonizzarlo *en bloc* e liquidarlo una volta per tutte." (Il passo spiega, evidentemente, la persistente denominazione, in tutta l'opera, di Bauer come, "San Bruno," di Stirner come "San Max," e di entrambi come "Santi Padri del Concilio di Lipsia." Feuerbach, invece, non è mai chiamato "san Ludwig" né con altri epiteti: segno, come abbiamo già osservato, del ben diverso riguardo che Marx usa verso di lui.) In conclusione: "Poiché secondo la loro fantasia le relazioni fra gli uomini, ogni loro fare e agire, i loro vincoli e i loro impedimenti sono prodotto della loro coscienza, i Giovani hegeliani coerentemente chiedono agli uomini, come postulato morale, di sostituire

alla loro coscienza attuale la coscienza umana, critica o egoistica, e di sbarazzarsi cosí dei loro impedimenti. Questa richiesta, di modificare la coscienza, conduce all'altra richiesta, di interpretare diversamente ciò che esiste, ossia di riconoscerlo mediante una diversa interpretazione. Nonostante le loro frasi che, secondo loro, 'scuotono il mondo,' gli ideologi giovani-hegeliani sono i piú grandi conservatori." "A nessuno di questi filosofi è venuto in mente di ricercare il nesso esistente tra la filosofia tedesca e la realtà tedesca, il nesso tra la loro critica e il loro proprio ambiente materiale."

2. *La formulazione della concezione materialistica della storia*

Segue il primo tentativo di Marx [4] di contrapporre all'"ideologia" la nuova concezione materialistica della storia. Prima di giungere ad una delle sue celebri formulazioni, Marx precisa anzitutto alcuni concetti fondamentali, come quelli di *produzione* e di *divisione del lavoro.* "Il primo presupposto di tutta la storia umana è naturalmente l'esistenza di individui umani viventi. Il primo dato di fatto da constatare è dunque l'organizzazione fisica di questi individui e il rapporto, che ne consegue, verso il resto della natura [...]. Si possono distinguere gli uomini dagli animali per la coscienza, per la religione,[5] per tutto ciò che si vuole; ma essi cominciarono a distinguersi dagli animali allorché cominciarono a *produrre* i loro mezzi di sussistenza, un progresso che è condizionato dalla loro organizzazione fisica. Producendo i loro mezzi di sussistenza, gli uomini producono indirettamente la loro stessa vita materiale [...]. Questo modo di produzione [...] è già un modo determinato dell'attività di questi individui, un modo determinato di estrinsecare la loro vita, un *modo di vita* determinato. Come gli individui esternano la loro vita, cosí essi sono. Ciò che essi sono coincide dunque immediatamente con la loro produzione, tanto con *ciò che* producono quanto col modo *come* producono. Ciò che gli individui sono dipende dunque dalle condizioni materiali della loro produzione." In queste prime dichiarazioni è già chiaro, fra l'altro, come per il materialismo storico non si tratti affatto di restringere ed impoverire la concezione della vita umana nei limiti della mera soddisfazione immediata dei bisogni, bensí di intendere nel suo autentico carattere di attività umana la stessa produzione della vita materiale degli uomini, sí che ne consegua una veduta *integralmente umanistica* che non consideri alieno dall'uomo nulla di ciò che gli appartiene, reintegrando alla dignità ed al rango di attività razionale e trasformatrice del mondo anche e soprattutto quella *produzione di condizioni* di vita che

costituisce la base della civiltà e della storia. L'"umanismo positivo" dei *Manoscritti*, risuona, certamente, in questo testo e in quelli che seguono; ma la sua storicizzazione è ormai compiuta.

"Il grado di sviluppo delle forze produttive," prosegue Marx, "è indicato nella maniera piú chiara dal grado di sviluppo a cui è giunta la divisione del lavoro." Di qui egli prosegue mostrando le prime conseguenze di essa, nella separazione di industria e commercio dall'agricoltura, della città dalla campagna, e in seguito, del lavoro commerciale da quello industriale. Poi, dopo aver mostrato l'identità fra i diversi stadi di sviluppo della divisione del lavoro, e le diverse forme di proprietà nel senso che "ciascun nuovo stadio della divisione del lavoro determina anche i rapporti fra gli individui in relazione al materiale, allo strumento e al prodotto del lavoro," Marx passa ad un primo tentativo di caratterizzare storicamente le diverse forme di proprietà, dalla proprietà tribale a quella feudale e corporativa, fino al sorgere delle monarchie nazionali. Abbiamo detto semplicemente un tentativo, infatti questa breve esposizione storica s'interrompe per esser ripresa in seguito con ben diversa organicità e completezza di disegno, quasi che Marx abbia fretta di trarre subito quella conclusione teorica che costituisce la prima rigorosa formulazione della concezione materialistica della storia.

"Il fatto è dunque il seguente: individui determinati che svolgono un'attività produttiva secondo un modo determinato entrano in questi determinati rapporti sociali e politici. In ogni singolo caso l'osservazione empirica deve mostrare empiricamente e senza alcuna mistificazione e speculazione il legame fra l'organizzazione sociale e politica e la produzione. L'organizzazione sociale e lo Stato risultano costantemente dal processo della vita di individui deteminati; ma di questi individui, non quali possono apparire nella rappresentazione propria o altrui bensí quali sono *realmente,* cioè come operano e producono materialmene, e dunque agiscono fra limiti, presupposti e condizioni materiali determinate e indipendenti dalla loro volontà.

"La produzione delle idee, delle rappresentazioni della coscienza, è in primo luogo direttamente intrecciata alla attività materiale e alle relazioni materiali degli uomini, linguaggio della vita reale. Le rappresentazioni e i pensieri, lo scambio spirituale degli uomini appaiono qui ancora come emanazione diretta del loro comportamento materiale. Ciò vale allo stesso modo per la produzione spirituale, quale essa si manifesta nel linguaggio della politica, delle leggi, della morale, della religione, della metafisica, ecc. di un popolo. Sono gli uomini i produttori delle loro rappresentazioni, idee ecc., ma gli uomini reali, operanti, cosí come sono condizionati da un determinato sviluppo delle loro forze produttive e dalle relazioni che vi corrispondono fino alle formazioni piú

estese. La coscienza non può mai essere qualche cosa di diverso dall'essere cosciente, e l'essere degli uomini è il processo reale della loro vita. Se nell'intera ideologia gli uomini e i loro rapporti appaiono capovolti come in una camera oscura, questo fenomeno deriva dal processo storico della loro vita, proprio come il capovolgimento degli oggetti sulla retina deriva dal loro immediato processo fisico."[6]

Su questa chiarissima formulazione ci pare anzitutto piú urgente completare il discorso prima accennato a proposito del passo precedente. I critici del materialismo storico hanno ripetuto, fino a farla diventare un luogo comune, la caratterizzazione di esso come teoria della *sopravvalutazione* dell'elemento materiale, sensibile-psicologico connesso con la soddisfazione immediata dei bisogni, della vita umana, e della correlativa *svalutazione* dell'elemento culturale o ideale o spirituale di essa, come che si voglia chiamarlo. I termini di "struttura" e "sovrastruttura" sono stati intesi in senso di *valore* come sinonimi di "essenziale," di "necessario," di "indispensabile" ecc. e rispettivamente, di "accidentale," di "contingente," di "superfluo" e cosí via; mentre questa critica facilmente si connette poi con l'altra, che accusa la concezione materialistica della storia di determinismo. Che spesso gli interpreti minori della teoria l'abbiano riformulata o fatta variamente giocare in modo da giustificare questi rimproveri è cosa che per il momento non ci interessa: del resto lo riconosceva anche lo stesso Marx con la celebre battuta attribuitagli: "*Moi, je ne suis pas marxiste!*" e piú esplicitamente Engels nella lettera a Bloch, anch'essa molto nota. Restando a Marx ed al testo che abbiamo citato (confermato da un'infinità di altri luoghi, tutti quelli nei quali Marx ritorna sull'argomento, per intenderci), appare invece evidente come egli non abbia inteso di istituire un rapporto di *importanza* o di *dignità* fra struttura e sovrastruttura, bensí di *condizionalità*, il che è molto diverso. Anzi, quanto a *valutazione,* e quindi quanto a dignità ed importanza, bisognerà dire precisamente il contrario e, cioè che Marx, come abbiamo già notato a proposito dei *Manoscritti,* non ha abbassato la sovrastruttura, ma ha elevato la struttura, concependo un *umanismo integrale* che non attende le produzioni piú elevate della cultura per riconoscervi l'opera d'una specie di umanità di lusso (separata quasi biologicamente dall'umanità restante, di quelli che non riescono a raggiungerle e, non per loro colpa ma a causa delle condizioni obiettive, neppure a comprenderle): d'una umanità che proprio nel suo credersi e volersi mantener superiore dimostra il proprio carattere di classe: bensí coglie la specifica dignità umana fin nelle sue prime manifestazioni, quelle che fanno dell'uomo condizionato, reale, l'artefice, a sua volta, della propria vita e delle proprie condizioni. In un senso piú vero, anzi, la concezione di Marx deve essere intesa proprio come una definitiva *riabilitazione*

della vita spirituale e culturale, che dallo stretto legame riguadagnato con la vita operosa dell'uomo trasformatore della natura e creatore del suo mondo, dal suo emergere da questa vita reale senza soluzioni di continuità, non può non venir rinvigorita, ringiovanita e resa essa stessa un elemento attivo, essenziale, organico della vita umana, attingendo a quel contenuto la propria sostanziale concretezza. Ciò che sarà destinato a cadere dell'espressione culturale sarà piuttosto, in primo luogo quel suo atteggiamento riflesso che s'illude di poter dimostrare e realizzare la propria separazione dalla vita concreta, e nella ricerca del cielo della superumanità non può trovare che l'isterilimento e la morte; e in secondo luogo e soprattutto, la menzogna d'una spiritualità eccezionale che camuffa la verità d'una cultura di classe, alleata, anche se spesso inconsapevole, del predominio di classe: e per meritata ironia del caso, proprio del predominio della classe piú sorda ai valori della cultura e dello spirito (i pretesi valori del *disinteresse*!), la classe dei grandi industriali, dei *rentiers* e dei *commerçants*, come spesso piace a Marx di dire con quella sua inclinazione ad un linguaggio cosmopolita.

Poco oltre Marx aggiunge che le produzioni della cultura "non hanno storia, non hanno sviluppo, ma gli uomini che sviluppano la loro produzione materiale e le loro relazioni materiali trasformano, insieme con questa loro realtà, anche il loro pensiero e i prodotti del loro pensiero." Dopo quanto abbiamo detto è appena opportuno precisare come Marx intenda dire che le produzioni culturali, l'arte, la morale, la religione, la filosofia, non hanno una storia autonoma, indipendente della propria vita; ma che, al contrario, la storia è una, ed è la storia della *produzione* in senso totale: della produzione materiale, essa stessa piú che mai animata dalla luce della ragione e dalla forza della spontaneità attiva dell'essere umano, e *in seguito* (non già "secondariamente") della produzione di quelle che, senza lasciare possibilità di equivoci, Marx chiama le "necessarie *sublimazioni* (*notwendige Sublimate*) del processo materiale della loro vita."

Sarà invece opportuno che prestiamo attenzione per un momento ad un passo seguente, che conclude questa introduzione alla prima suddivisione. Marx dice: "Là dove cessa la speculazione, nella vita reale, comincia dunque la scienza reale e positiva, la rappresentazione dell'attività pratica, del processo pratico di sviluppo degli uomini. Cadono le frasi sulla coscienza e al loro posto deve subentrare il sapere reale. Con la rappresentazione della realtà la filosofia autonoma perde i suoi mezzi d'esistenza. Al suo posto può tuttalpiú subentrare una sintesi dei risultati piú generali che è possibile astrarre dall'esame dello sviluppo storico degli uomini. Di per sé, separate dalla storia reale, queste astrazioni non hanno assolutamente valore. Esse possono ser-

vire soltanto a facilitare l'ordinamento del materiale storico, a indicare la successione dei suoi singoli strati. Ma non danno affatto, come la filosofia, una ricetta o uno schema sui quali si possano ritagliare e sistemare le epoche storiche. La difficoltà comincia, al contrario, quando ci si dà allo studio e all'ordinamento del materiale, sia di un'epoca passata che del presente, a esporlo realmente. Il superamento di queste difficoltà è condizionato da presupposti che non possono affatto essere enunciati in questa sede, ma che risultano dallo studio del processo reale della vita e dell'azione degli individui di ciascuna epoca. Qui prenderemo alcune di queste astrazioni di cui ci serviamo nei confronti dell'ideologia e le illustreremo con esempi storici."

L'importanza del passo è di dimostrare in Marx una preoccupazione metodologica che nasce già insieme alla prima formulazione rigorosa del materialismo storico. Marx, come abbiamo già accennato, prende subito coscienza della singolare tipicità della sua posizione, e del fatto che la nuova scienza esige un nuovo metodo. Per ora, al posto della filosofia autonoma egli vede "una sintesi dei risultati piú generali che è possibile astrarre dall'esame dello sviluppo storico degli uomini," e s'intende da sé che tali procedimenti d'astrazione non avrebbero assolutamente valore separati dalla storia, e che essi sono funzionalmente indirizzati alla comprensione della storia, a riempirsi del contenuto dell'esperienza storica. È invece importante notare come Marx (precisando, del resto, un'intuizione metodologica di cui abbiamo già avuto modo di constatare i primi accenni) abbia già compreso, fin da ora, che la sintesi dell'elemento formale, metodologico, con quello dell'osservazione del contenuto si presenti ora con una fisionomia del tutto nuova, e che quindi ad un suo raggiungimento ben poco può contribuire la metodologia precedente, sia quella idealistica che — come dirà in seguito, nell'*Introduzione* del 1857 ai *Grundrisse* — quella empiristica; è questa la "difficoltà" che comincia quando ci si dà ad "esporre realmente" l'"ordinamento del materiale" storico. La preoccupazione qui da Marx appena accennata sarà pienamente soddisfatta e risolta, appunto, in quella *Introduzione* sulla quale ritorneremo in altra sede.

3. *Storia e coscienza; la divisione del lavoro e l'estraneazione umana*

La prima suddivisione della prima parte dell'*Ideologia tedesca* (A, *L'ideologia in generale e quella tedesca in particolare*) si divide a sua volta in due paragrafi.

Nel primo, Marx incomincia con l'individuare quattro aspetti mate-

riali delle condizioni storiche: 1) la produzione della vita materiale; 2) il fatto che "il primo bisogno soddisfatto, l'azione del soddisfarlo e lo strumento già acquistato di questo soddisfacimento portano a nuovi bisogni: e questa produzione di nuovi bisogni è la prima azione storica"; 3) la riproduzione umana e la famiglia; 4) la cooperazione sociale che si presenta sempre in modi determinati uniti a determinati modi di produzione, e che è essa stessa una "forza produttiva." Dopo aver considerato questi aspetti materiali della storia, Marx passa a considerare l'elemento della *coscienza*, che non esiste mai come "pura coscienza," bensí si presenta anzitutto come linguaggio: "Il linguaggio è la coscienza reale, pratica, che esiste anche per altri uomini e che dunque è la sola esistente anche per me stesso, e il linguaggio, come la coscienza, sorge soltanto dal bisogno, dalla necessità di rapporti con altri uomini [...]. La coscienza è dunque sin dall'inizio un prodotto sociale e tale resta fin tanto che in genere esistono uomini." In un primo momento si tratterà della semplice coscienza "dell'ambiente sensibile *immediato* e del limitato legame con altre persone e cose esterne all'individuo che prende coscienza" e, insieme, della coscienza della natura, intesa come una potenza estranea e dominatrice. In questo stadio la condizionalità del comportamento limitato verso la natura su quella del comportamento limitato tra gli uomini, e quella della limitazione dei rapporti umani sulla limitazione dei rapporti dell'uomo con la natura, sono reciproche, quindi anche la vita sociale è semplicemente "coscienza da gregge." L'accresciuta produttività, l'aumento dei bisogni, e quello della popolazione che sta alla base di entrambi, sviluppa questa "coscienza tribale," e subentra la divisione del lavoro, che "diventa una divisione reale" soltanto quando si determina come divisione fra lavoro manuale e mentale, dal quale ultimo si sviluppa l'ideologia fin nelle sue pretese di autonomia.

Questa divisione del lavoro fa sí "che l'attività spirituale e quella materiale, il godimento e il lavoro, la produzione e il consumo tocchino ad individui diversi," e ciò fa sí "che le forze produttive esistenti entrino in contraddizione con i rapporti sociali esistenti: allora con questi ultimi entra in contraddizione anche la coscienza. La contraddizione non si elimina se non con l'abolizione della divisione del lavoro."

Enunciato cosí l'importantissimo tema della contraddizione fra forze di produzione e rapporti sociali, e conseguentemente anche fra quelle e i rapporti sovrastrutturali, tema che sarà ripreso piú oltre, Marx lo sviluppa qui considerando la relazione fra divisione del lavoro e proprietà. La divisione del lavoro, fondata sulla divisione naturale del lavoro nella famiglia e sulla opposizione d'interessi delle singole famiglie, implica la ripartizione *ineguale* del lavoro e dei suoi prodotti, e quindi

la proprietà. Anzi, precisa Marx, "divisione del lavoro e proprietà privata sono espressioni identiche: con la prima si esprime in riferimento all'attività esattamente ciò che con l'altra si esprime in riferimento al prodotto dell'attività." Conseguentemente la divisione del lavoro provoca la contraddizione fra l'interesse dell'individuo (o della singola famiglia) e quello della collettività, di tutti gl'individui che hanno rapporti reciproci. Tale interesse della collettività — preme subito a Marx di precisare — non è affatto un'ipostasi, esistente "puramente nell'immaginazione come 'universale'" bensí "esiste innanzi tutto nella realtà come dipendenza reciproca degli individui fra i quali il lavoro è diviso." Chiarimento molto importante perché, insieme a molti altri testi, alcuni dei quali avremo anche occasione di vedere, dimostra come Marx non abbia mai inteso la società o la collettività come un ente *a sé,* sovrapposto agli individui che lo compongono, alla quale questi verrebbero sacrificati ecc. Al contrario, Marx non crede ad altra realtà concreta se non a quella degli individui: ma gli individui egli vuole considerarli, appunto, nella loro reale concretezza, il che impone di tener conto del fatto che nessun individuo ha mai vissuto ed operato, anzi che nessun individuo potrebbe semplicemente esistere, separato dagli altri, autonomo, bastante a se stesso, sia dal punto di vista materiale che anche da quello culturale. La società è quindi la concreta e reale interdipendenza dell'agire degli individui associati, ed associati con un'unione "che mette le condizioni del libero sviluppo e del libero movimento degli individui sotto il loro controllo" come dirà alla fine di questa I parte, contrapponendo alla forma borghese di associazione — unione di individui "autonomi" e "completi" — la concezione materialistica del rapporto fra individuo e società. Ma su questo punto avremo occasione di ritornare.

Come ultima conseguenza della divisione del lavoro, Marx presenta ora un elemento che ha giocato un ruolo centrale nei *Manoscritti*: l'estraneazione dell'attività umana dell'uomo. Fin tanto che l'attività, cioè il lavoro, è divisa "non volontariamente ma naturalmente," cioè fin tanto che la divisione del lavoro umano non è effetto di una scelta, ma è imposta all'individuo dalle sue condizioni di classe (e ricordiamoci che la divisione del lavoro non è soltanto una "specializzazione" del lavoro, ma è soprattutto quella che assegna ad individui diversi l'attività spirituale e quella materiale, il godimento e il lavoro, la produzione e il consumo), "l'azione propria dell'uomo diventa una potenza a lui estranea, che lo sovrasta, che lo soggioga, invece di essere da lui dominata." Marx non sviluppa qui il tema dell'estraneazione come ha fatto nei *Manoscritti,* e questo concetto si ripresenterà fra poco in un ben diverso contesto ed in una ben diversa

forma. Qui Marx sembra non voler fare alcuna concessione all'"ideologia tedesca," in questo caso nella persona di Hegel, sí da non nominarlo neppure: né, del resto, potrebbe fare diversamente, perché si muove ora su un piano assolutamente diverso da quello d'una critica come quella dei *Manoscritti* che, se anche non le era piú interna, pure era ancora molto piú vicina alla filosofia criticata.

Marx sviluppa invece il tema della divisione del lavoro come causa della estraneazione in una direzione diversa: anzitutto contrapponendo alla divisione del lavoro forzato o "naturale" propria della società borghese, la libera scelta della propria occupazione che all'individuo sarà resa possibile (s'intende, previa la necessaria competenza) dalla società comunista, e subito dopo, mostrando come proprio dal "fissarsi dell'attività sociale" prodotto dalla divisione forzata del lavoro, e dal conseguente "antagonismo fra interesse particolare e interesse collettivo," nasca lo Stato, nel senso che l'"interesse collettivo prende una configurazione autonoma come *Stato,* separato dai reali interessi singoli e generali, e in pari tempo come comunità illusoria," sulla base dei legami esistenti, e soprattutto sulla base "delle classi già determinate dalla divisione del lavoro," una delle quali domina sulle altre. La "comunità illusoria" della *Questione ebraica* viene qui definitivamente individuata come una reale espressione della classe dominante, col che viene chiaramente svelato anche il vero senso della "duplicazione" ivi riscontrata, fra la sfera illusoria, del pubblico, e quella del privato, onde l'individuo conduce una "doppia vita" come *citoyen* e come *bourgeois.* E questo dimostra anche come la teoria, dell'ultimo Marx, del "deperimento dello Stato" abbia radici molto piú lontane, nello sviluppo del suo pensiero, ricollegandosi sostanzialmente alla critica dello "Stato politico" e della "costituzione politica," della *Kritik,* e soprattutto alla distinzione fra emancipazione politica ed emancipazione sociale o umana della *Judenfrage.*

Marx non manca di insistere ancora su quest'argomento, mostrando come le lotte politiche non siano che "forme illusorie nelle quali vengono condotte le lotte reali delle diverse classi," e come la classe che aspira al dominio debba conquistare anzitutto il potere politico, "per rappresentare a sua volta il suo interesse come l'universale." Un tale interesse, invece è in realtà "particolare e specifico," ed "estraneo e indipendente" rispetto agli individui; quindi, una volta che esso sia stato imposto sotto forma di Stato, lo stesso potere sociale, "cioè la forza produttiva moltiplicata che ha origine attraverso la cooperazione dei diversi individui, determinata dalla divisione del lavoro," appare agli individui come potenza estranea che "segue una sua propria successione di fasi e di gradi di sviluppo la quale è indipendente dal volere e dall'agire degli uomini," e anzi lo dirige.

Nelle ultime pagine del titoletto Marx cerca, allora, di dare una prima conclusione a proposito dell'estraneazione, conclusione che, naturalmente, egli riprenderà e svilupperà in seguito, e che non può non riguardare, finalmente, le prospettive possibili di superamento, di abolizione dell'estraneazione stessa, ovvero il tema della riappropriazione. Quest'ultima non potrà aversi se non per via rivoluzionaria (sulla necessità di un totale rivolgimento delle strutture Marx parlerà in seguito piú esaurientemente), ma l'azione rivoluzionaria presuppone che il potere "estraniante" sia divenuto "insostenibile," e cioè, anzitutto, che esso abbia reso la massa dell'umanità affatto "priva di proprietà," e in secondo luogo, che esso "l'abbia posta altresí in contraddizione con un mondo esistente della ricchezza e della cultura": due condizioni, aggiunge Marx, che presuppongono un grande incremento della forza produttiva, perché solo cosí possono aversi "relazioni *universali*" fra gli uomini, senza di che la rivoluzione comunista, secondo Marx, resterebbe un fenomeno locale che ogni allargamento di relazioni sopprimerebbe. Come è noto, anzi, Marx sviluppa questo concetto, della necessità di "relazioni universali" come condizione della rivoluzione comunista, proprio *letteralmente*, e cioè nel senso che "il comunismo è possibile solo come azione dei popoli dominati tutti in 'una volta' o simultaneamente." La storia ulteriore del socialismo preciserà questa questione confermando la necessità del raggiungimento di "rapporti universali," ma ammettendo (e realizzando) la rivoluzione socialista in un solo paese, dopo che le condizioni dell'economia mondiale abbiano, appunto, aperto ciascun paese a relazioni mondiali ed universali, come avviene nell'età dell'imperialismo.[7] Marx insiste ancora in un altro capoverso sul carattere universale del proletariato e della sua rivoluzione. "Il comunismo," egli dice, "per noi non è uno *stato di cose* che debba essere instaurato, un *ideale* al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presente" e presuppone il *mercato mondiale*: "Il proletariato può dunque esistere soltanto sul piano *della storia universale.*"

Un'ultima precisazione riguarda il concetto di *società civile,* ed è opportuna in relazione alla critica antihegeliana ed anti-"ideologica." La società civile "comprende tutto il complesso delle relazioni materiali fra gli individui all'interno di un determinato grado di sviluppo delle forze produttive." Il suo movimento, contrariamente a quanto ha insegnato Hegel (vedi la *Critica del diritto statale hegeliano*) condiziona il movimento politico: "qui già si vede che questa società civile è il vero focolare, il teatro di ogni storia, e si vede quanto sia assurda la concezione della storia finora corrente, che si limita alle azioni di capi e di Stati e trascura i rapporti reali."[8]

4. *Il "rovesciamento pratico"*

Il secondo titolo della prima suddivisione di questa prima parte dell'opera incomincia collegandosi alla fine del titolo precedente. "La dipendenza universale, questa forma spontanea della cooperazione degli individui *su piano storico universale,* è trasformata da questa rivoluzione comunista nel controllo e nel dominio cosciente di queste forze le quali, prodotte dal reciproco agire degli uomini, finora si sono imposte ad essi e li hanno dominati come forze assolutamente estranee." Subito dopo però Marx è condotto ad esplicitare, nella maniera piú chiara, la connessione che sussiste fra la concezione materialistica della storia, e la teoria rivoluzionaria, sí da rendere indivisibili i due aspetti della dottrina: il che serve, in anticipo, a confutare le interpretazioni del materialismo storico che lo limitano ad un mero e tranquillo canone di interpretazione storica. Ne deriva uno dei testi piú celebri ed importanti di tutta la produzione di Marx: quello relativo alla teoria del "rovesciamento pratico," che vale riportare per intero.

"Questa concezione della storia si fonda dunque su questi punti: spiegare il processo reale della produzione, e precisamente muovendo dalla produzione materiale della vita immediata, assumere come fondamento di tutta la storia la forma di relazioni che è connessa con quel modo di produzione e che da esso è generata, dunque la società civile nei suoi diversi stadi, e sia rappresentarla nella sua azione come Stato, sia spiegare partendo da essa tutte le varie creazioni teoriche e le forme della coscienza, religione, filosofia, morale, ecc. ecc. e seguire sulla base di queste il processo della sua origine, ciò che consente naturalmente anche di rappresentare la cosa nella sua totalità (e quindi anche la reciproca influenza di questi lati diversi l'uno sull'altro). Essa non deve cercare in ogni periodo una categoria, come la concezione idealistica della storia, ma resta salda costantemente sul *terreno* storico reale, non spiega la prassi partendo dall'idea, ma spiega le formazioni di idee partendo dalla prassi materiale, e giunge di conseguenza al risultato che tutte le forme e prodotti della coscienza possono essere eliminati non mediante la critica intellettuale, risolvendoli nell''autocoscienza' o trasformandoli in 'spiriti,' 'fantasmi,' 'spettri,' ecc., ma solo mediante il rovesciamento pratico dei rapporti sociali esistenti, dai quali queste fandonie idealistiche sono derivate; che non la critica, ma la rivoluzione è la forza motrice della storia, anche della storia della religione, della filosofia e di ogni altra teoria. Essa mostra che la storia non finisce col risolversi nella 'autocoscienza' come 'spirito dello spirito,' ma che in essa ad ogni grado si trova un risultato materiale, una somma di forze produttive, un rapporto storicamente prodotto con la

natura e degli individui fra loro, che ad ogni generazione è stata tramandata dalla precedente una massa di forze produttive, capitali e circostanze, che da una parte può senza dubbio essere modificata dalla nuova generazione, ma che d'altra parte impone ad essa le sue proprie condizioni di vita e le dà uno sviluppo determinato, uno speciale carattere; che dunque le circostanze fanno gli uomini non meno di quanto gli uomini facciano le circostanze. Questa somma di forze produttive, di capitali e di forme di relazioni sociali, che ogni individuo e ogni generazione trova come qualche cosa di dato, è la base reale di ciò che i filosofi si sono rappresentati come 'sostanza' ed 'essenza dell'uomo,' di ciò che essi hanno divinizzato e combattuto, una base reale che non è minimamente disturbata, nei suoi effetti e nei suoi influssi sulla evoluzione degli uomini, dal fatto che questi filosofi, in quanto 'autocoscienza' e 'unico,' si ribellano ad essa. Queste condizioni di vita preesistenti in cui le varie generazioni vengono a trovarsi decidono anche se la scossa rivoluzionaria periodicamente ricorrente nella storia sarà o no abbastanza forte per rovesciare la base di tutto ciò che è costituito, e qualora non vi siano questi elementi materiali per un rivolgimento totale, cioè da una parte le forze produttive esistenti, dall'altra la formazione di una massa rivoluzionaria che agisce rivoluzionariamente non solo contro alcune condizioni singole della società fino allora esistente, ma contro la stessa 'produzione della vita' come è stata fino a quel momento, la 'attività totale' su cui questa si fondava, allora è del tutto indifferente, per lo sviluppo pratico, se l'*idea* di questo rivolgimento sia già stata espressa mille volte: come dimostra la storia del comunismo."[9]

Abbiamo detto che questo testo opera la connessione fra la concezione materialistica dell'interpretazione della storia, e la teoria del rovesciamento rivoluzionario delle strutture della società esistente. Questa connessione vien resa molto piú evidente dal riferimento polemico alla Sinistra hegeliana, il che serve anche a dimostrare l'importanza del rapporto ad essa del pensiero di Marx nel momento piú decisivo del suo sviluppo. Il presupposto comune ai Giovani hegeliani ed a Marx è che qualcosa, delle condizioni presenti, debba essere eliminato: o anche, che le condizioni presenti debbano essere rovesciate nel loro complesso. Senza questo presupposto, *potenzialmente e programmaticamente* rivoluzionario non si spiega poi il "rovesciamento pratico" marxiano. E questo però, sia detto tra parentesi, dimostra già, ove altro non soccorresse, la grande importanza della Sinistra hegeliana nella storia della filosofia. Ma i Giovani hegeliani, pur sempre sostanzialmente idealisti, confidavano che tutta la battaglia fosse da combattersi nell'elemento dell'idea, sia nel senso che le condizioni da rovesciare fossero

condizioni ed atteggiamenti della coscienza, della cultura, dello Spirito: nel migliore dei casi (Ruge), dello Spirito etico e politico piuttosto che di quello religioso (Bauer); e sia, conseguentemente, nel senso che l'attività che doveva procedere al rovesciamento fosse l'attività spirituale della *critica.* Dopo essersi proposto il generale problema del rapporto della filosofia verso il mondo, e di averlo risolto ancora all'interno dell'idealismo, ma con consapevolezza molto piú acuta di quella dei suoi compagni d'idee, nel senso della necessità storica del "rovesciamento pratico" della filosofia stessa, al tempo della Tesi di laurea, e successivamente, dopo aver fatto un'integrale e piena esperienza di queste stesse possibilità astratte della rivolta culturale, e quindi dopo aver esaurito tutte le capacità della critica, Marx giunge al materialismo storico e può ora contrapporre ai suoi precedenti compagni che "tutte le forme e i prodotti della coscienza possono essere eliminati non mediante la critica intellettuale [...] ma solo mediante il rovesciamento pratico dei rapporti sociali esistenti," che quindi "la rivoluzione è la forza motrice della storia," e non soltanto di quella economica e civile, ma anche di quella ideale che, come sappiamo, non ha autonomia ma è condizionata da quella. La cultura è un riflesso della struttura; quindi è la struttura ciò che si deve rovesciare, e ciò non con un'operazione sovrastrutturale (la critica) ma con un'operazione *strutturale,* la rivoluzione. Il rovesciamento della sovrastruttura conseguirà a quello della struttura.

Ma la rivoluzione, per essere un movimento strutturale, occorre che derivi dalla struttura le origini stesse del proprio movimento. Quindi, in essa soprattutto dovrà verificarsi quella reciprocità di dipendenza dalle condizioni e di contro-condizionamento spontaneo ed umano che caratterizza l'umano rapporto con la natura e la materia. Marx ed Engels intendevano questa reciprocità in senso molto rigoroso e, come è dimostrato dalla già nominata lettera di Engels a Bloch, temevano molto che il porre l'accento soltanto sull'elemento della condizionatezza, della dipendenza dalle condizioni, desse alla teoria il carattere d'un determinismo che era del tutto estraneo alle loro intenzioni, e che poi, logicamente, avrebbe finito con l'invalidare la stessa istanza d'una *azione* rivoluzionaria e tutte le prospettive d'una *tattica* rivoluzionaria (se la rivoluzione deve avvenire da sé non c'è bisogno di elaborare una tattica: il determinismo fatalistico non può non tradursi nella acquiescenza reazionaria allo stato di fatto). Anche l'elemento del contro-condizionamento è già chiaramente presente qui, nell'*Ideologia tedesca,* ma è chiaro che nel momento della prima formulazione della dottrina, ciò che doveva essere anzitutto messo in chiaro contro l'ideologia, contro la teoria che i rivolgimenti storici fossero

soltanto opera dello Spirito espresso dal Popolo o dall'Individuo storico eccezionale, era appunto il momento della derivazione dalle condizioni anche del movimento rivoluzionario. Il che dava alla teoria quel carattere di *rigore scientifico* che, proprio per la mancata considerazione dell'altro elemento, è stato convertito, dai critici del marxismo, nell'accusa di determinismo. Il radicare lo stesso "rovesciamento pratico" sul terreno della struttura è operato da Marx per mezzo della teoria delle *contraddizioni* della società borghese e del loro superamento, che deve essere quindi immediatamente collegata con i testi riguardanti il "rovesciamento pratico." Noi proseguiremo ora nell'esame del testo per non ingenerare confusione: basterà che abbiamo enunciato quella necessità logica, e che quindi manteniamo sospeso il discorso sul "rovesciamento" in attesa che il testo stesso ci offra il suo logico completamento.

Per concludere il commento al testo su riportato, ci restano da sottolineare ancora due punti. Abbiamo detto che già nell'*Ideologia tedesca* è espresso il momento attivo, contro-condizionale, del "rovesciamento." Ciò appare già fin dal testo che abbiamo letto, e che contiene la celebre frase: "Le circostanze fanno gli uomini non meno di quanto gli uomini facciano le circostanze,"[10] e piú oltre, la precisazione che gli elementi del "rivolgimento totale" sono "da una parte le forze produttive esistenti, dall'altra la formazione d'una massa rivoluzionaria che agisce rivoluzionariamente non solo contro alcune condizioni singole della società fino allora esistente, ma contro la stessa 'produzione della vita' come è stata fino a quel momento, la 'attività totale' su cui questa si fondava." Ed è evidente come la "formazione" d'una massa rivoluzionaria che "agisce" contro l'"attività totale" su cui si fondava la produzione precedente, non sia qualcosa di automatico. In secondo luogo, Marx dichiara che "è del tutto indifferente" se l'*idea* del rivolgimento "sia già stata espressa mille volte," ove manchi la "base reale" di esso. Con ciò egli, fra l'altro, spiega come abbiano potuto verificarsi le "rivoluzioni semplicemente pensate" di cui parlava nella *Introduzione* degli *Annali franco-tedeschi,* e come, per esempio nel caso della Germania, la cultura d'un popolo abbia potuto talvolta anche sopravanzare le sue condizioni reali, come aveva detto in quello stesso scritto.

S'intende che Marx toglie valore a queste rivoluzioni illusorie; ma il fatto che ne ammetta la possibilità, introduce nella teoria del rapporto struttura-sovrastruttura quella elasticità necessaria a farne un valido canone storico, togliendo ad essa, anche per questo verso, quel carattere meccanicistico che un'interpretazione troppo miope e letterale potrebbe conferirle.

5. Feuerbach

Dopo aver polemizzato ancora contro la storiografia spiritualistica, e dopo aver tracciato le linee programmatiche della critica dell'ideologia contenuta nelle altre parti dell'opera, insistendo sul carattere "religioso" della concezione pseudorivoluzionaria di Bauer e Stirner, punti sui quali possiamo ora sorvolare perché dovremo poi affrontarli nei dettagli, Marx scrive le sole pagine che letteralmente giustifichino il titolo dato a tutta questa prima parte, ossia si occupa di Feuerbach.

Marx incomincia a contestare a Feuerbach il diritto a chiamarsi "comunista," come egli aveva fatto nella sua risposta a Stirner in cui, alle accuse di questi di non esser giunto all'assoluto egoismo, controbatteva che secondo il proprio modo di intendere l'individuo, l'"egoismo" doveva essere necessariamente integrato dal "comunismo," e concludeva riguardo e se stesso: "Feuerbach, quindi, non è né materialista, né idealista, né filosofo dell'identità. E che cos'è dunque? Egli è col pensiero ciò che è nel fatto; nello spirito, ciò che è nella carne, nell'essenza, ciò che è nei sensi — uomo: o, piuttosto, giacché egli riconduce l'essenza dell'uomo nella società — uomo sociale, *comunista.*"[11] Per quanto riguarda Feuerbach quella dichiarazione è certo, storicamente molto notevole, anche perché *segue* il libro di Stirner che, come vedremo, non mancava di coinvolgere il comunismo o "liberalismo sociale," come egli lo chiama, nelle sue critiche, considerandolo, anzi, inferiore al "liberalismo umano" sotto il quale comprendeva l'umanismo di Bauer e di Feuerbach; il quale ultimo, quindi, nella sua risposta mostra di preferire di essere accomunato ai "comunisti" piuttosto che agli "umanisti." Ma Marx, che forse in altro momento avrebbe anche apprezzato meglio questa simpatia, per quanto filosofica, di Feuerbach per il comunismo, qui, dove si tratta di esporre e formulare la concezione materialistica della storia, non può fare concessioni di sorta, e deve curar di differenziare il "comunismo" che conclude quella concezione, da tutte le altre, diverse concezioni possibili del comunismo, e specialmente da quelle ancora legate all'ideologia e non procedenti dal presupposto materialistico-storico. E infatti gli argomenti qui usati contro Feuerbach riguardano tutti esclusivamente la carenza di *storicità* del materialismo feuerbachiano, e pertanto procedono immediatamente, e spiegano, le successive *Tesi,* contenendone anticipazioni anche letterali.

Quando Feuerbach — dice Marx — crede di essere socialista perché constata la strutturale *socialità* dell'essere umano: "Egli vuole stabilire la coscienza di questo fatto, vuole dunque, come gli altri teorici, suscitare soltanto una giusta coscienza su un fatto *esistente,* mentre per il comunista autentico ciò che importa è di rovesciare que-

sto esistente." Marx aggiunge subito, come usa sempre fare quando parla di Feuerbach, da lui giustamente stimato incomparabilmente di piú di tutti gli altri Giovani hegeliani, e da essi sempre accuratamente differenziato, un riconoscimento: "Noi d'altronde riconosciamo che cercando di creare la coscienza proprio di *questo* fatto [della socialità, non di altro], Feuerbach si spinge avanti di tanto quanto in genere può spingersi un teorico senza cessare di essere teorico e filosofo." E infatti, insieme a Moses Hess, Feuerbach fu il solo dei rappresentanti maggiori della Sinistra ad essersi avvicinato al comunismo fino a fare delle dichiarazioni come quella su citata.

Feuerbach, prosegue Marx, pensa che "le condizioni determinate di esistenza, il modo di vita e l'attività di un individuo animale o umano siano quelle in cui la sua 'essenza' si sente soddisfatta." Ma cosí "ogni eccezione viene espressamente considerata come un caso disgraziato come una anormalità che non può essere modificata; mentre in realtà "per il materialista *pratico*, cioè per il *comunista*, si tratta di rivoluzionare il mondo esistente, di metter mano allo stato di cose incontrato e di trasformarlo." Feuerbach, sovrapponendo una "vera essenza" delle cose alla loro apparenza profana, che non può soddisfarlo, "non vede come il mondo sensibile che lo circonda sia non una cosa data immediatmente dall'eternità, sempre uguale a se stessa, bensí il prodotto dell'industria e delle condizioni sociali; e precisamente nel senso che è un prodotto storico, il risultato dell'attività di tutta una serie di generazioni, ciascuna delle quali si è appoggiata sulle spalle della precedente, ne ha ulteriormente perfezionato l'industria e le relazioni e ne ha modificato l'ordinamento sociale in base ai mutati bisogni."

In conclusione, "di fronte ai materialisti 'puri' Feuerbach ha certo il grande vantaggio di intendere come anche l'uomo sia 'oggetto sensibile'; ma a parte il fatto che lo concepisce soltanto come 'oggetto sensibile,' e non come 'attività sensibile,' poiché anche qui egli resta sul terreno della teoria, e non concepisce gli uomini nella loro connessione sociale, nelle loro presenti condizioni di vita, che hanno fatto di loro ciò che sono, egli non arriva agli uomini realmente esistenti e operanti ma resta fermo all'astrazione 'l'uomo,' e riesce a riconoscere solo nella sensazione l'"uomo reale, individuale, in carne e ossa,' il che significa che non conosce altri 'rapporti umani,' 'dell'uomo con l'uomo' se non l'amore e l'amicizia, e per di piú idealizzati. Egli non offre alcuna critica dei rapporti attuali della vita. Non giunge mai, quindi, a concepire il mondo sensibile come l'insieme dell'*attività* sensibile vivente degli individui che lo formano, e perciò se in luogo di uomini sani, per esempio, vede una massa di affamati scrofolosi sfiniti e tisici, è costretto a rifugiarsi nella 'piú alta intuizione' e nell'ideale 'compensazio-

ne della specie,' e dunque è costretto a ricadere nell'idealismo proprio là dove il materialista comunista vede la necessità e insieme la condizione di una trasformazione tanto dell'industria quanto della struttura sociale. Fin tanto che Feuerbach è materialista, per lui la storia non appare, e fin tanto che prende in considerazione la storia, non è un materialista. Materialismo e storia per lui sono del tutto divergenti, come del resto si spiega già in base a ciò che si è detto."[12]

Non c'è bisogno di sottolineare qui le anticipazioni delle celebri *Tesi,* presenti quasi in ogni espressione. L'interesse di questo testo sta soprattutto nel fatto di chiarire definitivamente in qual senso, appunto, le *Tesi* debbano essere intese, e cioè in stretta connessione con la concezione materialistica della storia, appena formulata. Il che, dal punto di vista storico, risolve chiaramente il problema della "giustizia" o meno di Marx verso Feuerbach, nelle *Tesi,* sul quale diversi storici hanno discusso. E precisamente, se Marx avesse trattato Feuerbach da materialista metafisico, o da teorico "puro" nel senso di teorico sordo alle istanze della prassi, ovvero, se le accuse di Marx fossero da intendersi su un *piano filosofico generale* indipendente dalla concezione materialistica della storia, o ad essa precedente, Marx sarebbe stato certamente ingiusto contro Feuerbach, perché non è vero né che Feuerbach fu un "materialista" del secolo diciottesimo, né che egli non concepí le istanze della prassi da un punto di vista filosofico o, come dice qui Marx, ideologico. Ma se quelle accuse s'intendono nel quadro d'una esposizione del materialismo storico, allora nessuno potrà negare che Marx abbia ragione nel negare a Feuerbach un materialismo di carattere storico, e una concezione della *prassi rovesciata.* Si potrà obiettare che in questo modo Marx si riduce a rimproverare a Feuerbach... di non essere Marx. Ma ormai ci è chiaro che l'esigenza di differenziazione coincide, qui, per Marx, con la stessa esigenza d'una delineazione netta della nuova dottrina, ed anche che ciò assume una rilevanza particolare proprio nel caso di Feuerbach, data la maggiore dipendenza dello sviluppo del pensiero giovanile di Marx, dalla speculazione critica feuerbachiana. Del resto, basterà pensare a tutti i frequentissimi casi in cui, ancora oggi, a distanza di un secolo, il pensiero di Marx viene considerato, studiato e commentato in quasi totale indipendenza dalla concezione materialistica della storia, per esempio sulla base d'un fraintendimento dei *Manoscritti,* con conseguente riassorbimento sostanziale di Marx nella schiera degli "ideologi," per concluderne che Marx non ha avuto torto nel tenere a mostrare il piú chiaramente possibile... di non essere Feuerbach. Il che d'altra parte deve anche valere a convincere che nelle *Tesi* non c'è alcun "messaggio filosofico" diverso, e non rigorosamente *coincidente* con la concezione materialistica della storia, puramente e semplicemente: e, s'intende, sempre che non s'intenda

il materialismo storico come un "canone" di interpretazione, separato dal principio della teoria rivoluzionaria, ma ove lo si intenda rettamente, nel suo aspetto unitario del quale il "rovesciamento *pratico*" è elemento essenzialissimo.

6. *Ideologia e classe dominante. Storia della produzione. Proprietà e Stato*

Le pagine che seguono fino alla fine del titolo danno alcune precisazioni circa argomenti già trattati. Anzitutto a proposito del rapporto fra classe dominante e ideologia dominante, Marx dice che "le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti; cioè la classe che è la potenza *materiale* dominante della società è in pari tempo la sua potenza *spirituale* dominante. La classe che dispone dei mezzi della produzione materiale dispone con ciò, in pari tempo, dei mezzi della produzione intellettuale, cosicché ad essa in complesso sono assoggettate le idee di coloro ai quali mancano i mezzi della produzione intellettuale. Le idee dominanti non sono altro che l'espressione ideale dei rapporti materiali dominanti, sono i rapporti materiali dominanti presi come idee." Del resto egli aggiunge, la divisione del lavoro "si manifesta anche nella classe dominante come divisione del lavoro intellettuale e manuale," sí che una classe si presenti costituita dai pensatori e dai membri attivi di essa. Fra di loro potrà nascere anche una certa opposizione, che però cessa di fronte ad un caso di pericolo della classe stessa: "Allora si dilegua anche la parvenza che le idee dominanti non siano le idee della classe dominante e abbiano un potere distinto dal potere di questa classe. L'esistenza di idee rivoluzionarie in una determinata epoca presuppone già l'esistenza d'una classe rivoluzionaria."[13] Dopo aver ripreso il concetto di dominio di classe, e della parvenza di universalità che la classe dominante deve dare al suo dominio, il che provoca una estensione d'interessi e di forza d'opposizione nella classe che la combatte (concetto che Marx riprenderà ancora in seguito, mostrando che la reale universalità può venir raggiunta ed espressa soltanto nella rivoluzione proletaria che abolisce le classi), Marx ritorna, alla fine, alla concezione idealistica della storia e a Hegel, per descrivere in tre momenti il processo di idealizzazione della storia: 1) separare le idee dominanti dalla classe dominante e rendere autonomo il loro dominio; 2) "mettere un ordine" nel dominio delle idee, dimostrando un "nesso mistico" fra le idee considerate "autodeterminazioni del concetto"; 3) ipostatizzare tale concetto in una "persona," l'"autocoscienza" o in una "serie di persone," che lo rappresentano, i filoso-

fi ecc. La storiografia moderna — conclude Marx — "crede sulla parola a ciò che ogni epoca dice e immagina di sé stessa"; ma l'illusione degli ideologi "è spiegata dalla loro posizione pratica nella vita, dal loro mestiere e della divisione del lavoro."[14] Quest'ultimo accenno completa la descrizione del processo ipostatizzante dell'ideologia, riconducendola, in sostanza, alla sua linea primitiva già disegnata fin nella *Critica del diritto statuale hegeliano,* che aveva già visto che la sostantificazione arbitraria dell'idea è sempre correlativa ad una mistificazione dell'elemento empirico che l'idea nasconde come proprio contenuto. Anche qui è il "mestiere" dell'ideologo, la sua "posizione pratica" (quindi, qualcosa di molto vicino all'*interesse* di sanzionare uno stato di fatto, anche se quest'interesse è inconsapevole), a "spiegare" l'illusione degli ideologi. S'intende che il quadro generale della concezione materialistica della storia assume entro di sé anche questa denunzia del processo d'ipostatizzazione dell'ideologia conferendole una concretezza nuova, anche se l'andamento piú disinvolto di questa pagina di Marx sembra cedere alla *Critica* quanto a rigore logico e formale.

Riprendendo l'esame del testo troviamo che Marx è ritornato all'esposizione della storia della produzione che parte della divisione del lavoro materiale da quello intellettuale, della campagna dalla città, e prosegue mostrando i caratteri dell'economia medievale, feudale e corporativa, il subentrare del commercio e della manifattura e del rapporto capitalistico. Indi illustra l'espansione del capitale susseguente alla scoperta dell'America, collegato con le politiche protezionistiche e proibizionistiche, il sorgere della grande finanza e del monopolio, e finalmente la rivoluzione industriale che introduce all'epoca del grande capitalismo moderno. Questo rapido scorcio storico si conclude con l'enunciazione della teoria delle contraddizioni della società borghese, sulla quale Marx ritornerà ben presto: la grande industria "creò una massa di forze produttive per le quali la proprietà privata diventò un intralcio non minore di quel che era stata la corporazione per la manifattura e la piccola azienda rurale per l'artigianato in via di sviluppo. Sotto la proprietà privata queste forze produttive non conoscono che uno sviluppo unilaterale, per la maggior parte diventano forze distruttive, e una quantità di tali forze non può trovare nel regime della proprietà privata alcuna applicazione. In generale essa creò dappertutto gli stessi rapporti fra le classi della società e in tal modo distrusse l'individualità particolare delle singole nazionalità. E infine mentre la borghesia di ciascuna nazione conserva ancora interessi nazionali particolari, la grande industria creò una classe che ha il medesimo interesse in tutte le nazioni e per la quale la nazionalità è già an-

nullata, una classe che è realmente liberata da tutto il vecchio mondo e in pari tempo si oppone ad esso. Essa rende insopportabile al lavoratore non soltanto il rapporto col capitalista, ma il lavoro stesso." La teoria delle contraddizioni del regime capitalista si collega cosí con quella dell'internazionalismo proletario. In tutte queste pagine avvertiamo un'anticipazione molto sensibile delle prime pagine del *Manifesto.*

Il secondo titoletto di questa suddivisione, *Rapporto dello Stato e del diritto con la proprietà,* riprende, in forma rigorosa e rapida, il problema della *Questione ebraica,* riformulandone la soluzione, in maniera molto incisiva, in armonia con la concezione materialistica della storia: "A questa proprietà privata moderna ['che si è spogliata di ogni parvenza di comunità e che ha escluso ogni influenza dello Stato sullo sviluppo della proprietà'] corrisponde lo Stato moderno, che attraverso le imposte è stato a poco a poco comperato dai detentori della proprietà privata, che attraverso il sistema del debito pubblico è caduto interamente nelle loro mani, e la cui esistenza ha finito per dipendere del tutto, nell'ascesa o nella caduta dei titoli di Stato in Borsa, dal credito commerciale che gli assegnano i detentori della proprietà privata, i borghesi. Per il solo fatto che è una *classe* e non piú un ordine [uno 'stato'], la borghesia è costretta a organizzarsi nazionalmente, non piú localmente, e a dare una forma generale al suo interesse medio. Attraverso l'emancipazione della proprietà privata dalla comunità, lo Stato è pervenuto a un'esistenza particolare, accanto e al di fuori della società civile; ma esso non è altro che la forma di organizzazione che i borghesi si danno per necessità, tanto verso l'esterno che verso l'interno, al fine di garantire reciprocamente la loro proprietà e i loro interessi [...]. Poiché lo Stato è la forma in cui gli individui di una classe dominante fanno valere i loro interessi comuni e in cui si riassume l'intera società civile di un'epoca, ne segue che tutte le istituzioni comuni passano attraverso l'intermediario dello Stato e ricevono una forma politica. Di qui l'illusione che la legge riposi sulla volontà e anzi sulla volontà strappata dalla sua base reale, sulla volontà *libera.* Allo stesso modo, il diritto a sua volta viene ridotto alla legge."

Le ultime frasi di questo testo introducono ora ad una pagina molto interessante dal punto di visto storico, che ci dà modo di sapere che cosa pensasse Marx a proposito della stessa fondazione hegeliana della *Filosofia del diritto* e della sua prima parte, non considerata dalla *Critica del diritto statuale hegeliano* che, come appare dal titolo, si occupa solo della filosofia hegeliana dello Stato: e che cosa ne pensasse dopo, non prima di aver raggiunto il materialismo storico. Marx chiama "illusione" la convinzione che il diritto si fondi sulla

volontà libera, ovvero "strappata dalla sua base reale," e di conseguenza anche quella che "la proprietà privata stessa sia fondata sulla pura volontà privata, sul disporre ad arbitrio della cosa" (ossia precisamente i concetti che sono alla base dell'Introduzione e della prima Sezione della *Rechtsphilosophie*). Anzi egli aggiunge subito che in realtà l'arbitrio del proprietario privato ha una sfera assai limitata, e limitata appunto dalla convivenza sociale e dai rapporti economici con gli altri proprietari "poiché in realtà la cosa, considerata unicamente in rapporto alla sua volontà, non è affatto una cosa, ma soltanto nello scambio e indipendentemente dal diritto diventa una cosa, diventa proprietà reale (un rapporto che i filosofi chiamano un'idea)": e in una nota marginale lo stesso Marx aggiunge: "*Rapporto per i filosofi = idea.* Essi conoscono soltanto il rapporto 'dell'uomo' con sé stesso e quindi per loro tutti i rapporti reali diventano idee." Qui appare ancora piú chiaro il rovesciamento che Marx compie della concezione hegeliana, per la quale lo "scambio," (poi il "contratto") è l'elemento che idealizza, media, universalizza la particolarità della cosa. Per Marx, al contrario, soltanto nello scambio, cioè entro il rapporto sociale, noi possiamo parlare di proprietà reale della cosa: "indipendentemente dal diritto," egli aggiunge, perché per lui scambio ed anche *proprietà reale* appartengono alla sfera della struttura (la proprietà è *identica* alla divisione del lavoro) e quindi precede e condiziona il titolo giuridico, elemento di sovrastruttura, mentre per Hegel, che parte dalla volontà libera, e dalla immediata ed arbitraria "presa di possesso" come immediata espressione della volontà, la proprietà è già interna al diritto, costituendone il primo e piú astratto momento. Ma su queste questioni abbiamo già discusso nel II volume.

7. *La teoria delle contraddizioni della società borghese e l'estraneazione umana*

Seguono ora alcuni fra i testi piú importanti di tutta l'opera, in quanto formulano piú rigorosamente la teoria delle contraddizioni della società borghese che, come abbiamo già detto è un elemento organico e parte integrante della concezione materialistica della storia. Quando la grande industria ha ridotto le condizioni individuali alle sue due forme piú semplici, proprietà privata (o "lavoro accumulato") e lavoro ("effettivo"), gli individui "sono completamente sussunti sotto la divisione del lavoro e perciò posti tra di loro nella piú completa dipendenza": allora si sviluppa anche la necessità dell'accumulazione, e l'accentuazione della "divisione delle *condizioni di lavoro,* degli strumenti e dei materiali, e con essa il frazionamento del

capitale accumulato fra i diversi proprietari, e quindi la separazione fra capitale e lavoro, e le diverse forme della proprietà stessa. Quanto piú la divisione del lavoro si perfeziona e quanto piú l'accumulazione aumenta, tanto piú si accentuano anche quelle separazioni. L'esistenza del lavoro stesso dipende dal presupposto di quel frazionamento.

"A questo punto dunque si manifestano due fatti. Innanzi tutto le forze produttive appaiono come completamente indipendenti e staccate dagli individui, come un mondo a parte accanto agli individui, e il fondamento di ciò è in questo: che gli individui di cui esse sono le forze esistono in una condizione di frazionamento e di opposizione reciproca, mentre queste forze, d'altro lato, sono forze reali solo nelle relazioni e nel collegamento tra questi individui. Da una parte, dunque, una totalità di forze produttive che hanno assunto, per cosí dire, una forma obiettiva e che per gli individui stessi non sono piú le forze degli individui, ma della proprietà privata, e quindi degli individui solo in quanto sono proprietari privati. In nessun periodo precedente le forze produttive avevano assunto questa forma indifferente alle relazioni degli individui *come* individui, perché le loro relazioni stesse erano ancora limitate. Dall'altra parte a queste forze produttive si contrappone la maggioranza degli individui, dai quali queste forze si sono staccate e che quindi sono stati spogliati da ogni reale contenuto di vita, sono diventati individui astratti, ma proprio per questo e solo per questo sono messi in condizioni di entrare *come individui* in collegamento tra loro."[15]

In questo testo abbiamo una prima formulazione della teoria delle contraddizioni della società borghese. Ma non si tratta precisamente di quella piú nota, che seguirà fra qualche pagina, e che individuerà quella contraddizione come contrasto fra le forme di relazioni e le forze di produzione, bensí d'una formulazione meno semplice, piú profonda, e con la quale pare che Marx abbia avuto fretta di dir subito la cosa piú importante, e di far sí che la formula successiva non potesse essere piú interpretata semplicisticamente e, diciamolo pure subito, deterministicamente, ma ricevesse il suo senso piú pieno proprio da questa premessa.

La formulazione del testo su citato lega insieme, immediatamente ed indissolubilmente, l'elemento della *contraddizione* borghese e quello della *estraneazione* umana: nella società borghese, quando la divisione del lavoro ha raggiunto il suo punto di maggiore tensione, *le forze produttive degli individui* si distaccano da essi, e formano un mondo a parte contro di loro: il mondo del capitale, il mondo dell'"economia politica" e delle sue "leggi." Di contro, resta la maggior parte degli individui, privati delle loro forze produttive, "spogliati di ogni reale contenuto di vita," divenuti, in una parola, "individui astratti," e

soltanto in quanto tali messi in condizione di "entrare in collegamento fra di loro." Questo, precisa Marx, è stato possibile perché gli individui ai quali le forze produttive appartenevano sono stati messi in condizione d'opposizione e frazionamento reciproco, mentre quelle forze erano tali, e reali, solo nel loro collegamento.

È qui che la teoria delle contraddizioni della società borghese si salda con la teoria marxiana dell'individuo sí che non si può prescindere da uno dei due elementi senza fraintendere anche l'altro. Gli individui umani sono portatori di forze produttive, ma soltanto in quanto essi siano *uniti* queste forze appartengono ad essi e realizzano la loro funzione, quella di essere un'espressione della personalità degli individui, di attuarne lo sviluppo personale. Se gli individui, invece, vengono ridotti in opposizione reciproca (come avviene nella divisione della società in classi) le loro forze non possono piú appartenere ad essi, perché non si tratta di forze singolari, divisibili secondo il numero degli individui, ma di forze sociali, prodotte dal loro essere uniti. Paradossalmente, ciò che invece è possibile e che avviene in realtà, è che del complesso delle forze sociali produttive di tutti gli individui, si impadronisca una categoria di pochi, una classe dominante, e che esse, continuando ad essere unite e ad operare come tali, lo siano, però, restando separate dagli individui ai quali appartenevano; e questi, allora, privati delle loro forze produttive e quindi di ciò che ne faceva individui umani attivi, trasformatori del mondo, divengono individui "astratti," perché non piú padroni delle loro forze reali, e "proprio per questo e solo per questo sono messi in condizione di entrare *come individui* in relazione fra loro": sono, cioè, ridotti nella qualità di individui "privati," e solo in quanto tali si pretende di istituire fra di loro un rapporto: contraddizione teorica che, in atto, si tradurrà nella casualità arbitraria del rapporto atomistico di quella società che non conosce unione concreta delle reali forze individuali, la società disorganica del mondo borghese.

Marx, dunque, rifondendo nel quadro del materialismo storico i risultati della *Judenfrage* e dei *Manoscritti,* presenta qui l'aspetto decisivo della contraddizione della società borghese, quello della estraneazione umana: è il punto in cui la considerazione economica e quella etica si fondono sí che non è piú possibile separarle. Gli individui sono estraniati per una forma di violenza esercitata contro di loro, che non riguarda altro se non le loro forze produttive; ma questa forma di estraneazione economica, nondimeno, non toglie loro meno che la *totalità* delle loro forze umane: l'individuo economicamente asservito è integralmente, quindi eticamente estraniato, disumanizzato. Ciò che si offre in cambio all'individuo, la sua "singolarità irripetibile," il rispetto della sua "sfera personale," non potendo riguardare lui o quella

sfera nella sua concretezza, quanto alle forze produttive ed alle possibilità di libero sviluppo di esse, che son forze sociali e soltanto socialmente, cioè universalmente ed organicamente si esprimono e si sviluppano, non lo risarcisce in alcun modo di quanto gli è stato sottratto. Nella società divisa in classi proprio la maggioranza degli individui è del tutto esclusa da qualsiasi espansione e sviluppo delle forze personali: ed anche i pochi che appartengono alla classe dominante, ed ai quali sembra che ogni manifestazione ed ogni possibilità di sviluppo personale sia assicurata, non mancano di soggiacere alla *casualità* della loro posizione di privilegio; e la disorganicità, la mancanza di universalità della loro espressione fa sí che non sia possibile considerarla come un'espressione validamente personale, umana nel senso assiologico, e quindi etico, del termine.

Piú oltre Marx darà una seconda formulazione, piú celebre e piú lapidaria, delle contraddizioni della società borghese: contrasto fra le forme di relazioni e le forze di produzione; le forme di relazioni divengono un impaccio per le forze di produzione, le quali devono rompere l'involucro delle forme di relazioni esistenti per instaurarne di nuove, non contrastanti con le forze di produzione e con il loro sviluppo. Ora, s'intende che le due formulazioni sono entrambe valide; ma, mentre la seconda ha un valore piú generale che può applicarsi a tutti i rivolgimenti sociali della storia (sí che Marx stesso non potrà non distinguere il processo a seconda che riguardi la storia preborghese o quella dell'età della grande produzione industriale) la prima puntualizza quale sia l'*effettivo* contrasto fra forme di relazioni e forze di produzione nella società borghese *sviluppata, in qual modo* la forma *borghese* di relazioni sociali divenga un impaccio per le forze di produzione quali l'*economia borghese* ha suscitato ed ha fatto sviluppare ("fino a costituire una totalità ed esistenti solo nell'ambito di relazioni universali"): e cioè nel senso di operare la radicale scissione sopra descritta, fra queste forze e gli individui cui appartenevano, e di metter di fronte i due mondi, quello delle forze produttive disumanizzate e rese anonime, *impersonali,* dal loro essere state monopolizzate da una classe (e non da una classe di *individui,* bensí da una classe di *proprietari,* ossia di individui che non valgono in quanto tali, ma in quanto proprietari) e, di contro, quello della totalità degli individui privati della loro concretezza personale, ossia privati di quelle forze che avrebbero dovuto permettere loro, organicamente connesse nella totalità ed universalità della loro stessa natura, uno sviluppo *personale.*

Qualche pagina addietro abbiamo detto che proprio la teoria delle contraddizioni della società borghese compie il collegamento fra l'interpretazione materialistica della storia ed il "rovesciamento pratico." Infatti, la concezione delle contraddizioni della società borghese, o

meglio, della suprema contraddizione di essa, esprimentesi nella estraneazione degli individui dalla loro umanità reale, comprende in sé sia il lato della osservazione scientifica e della constatazione storica, del quale, anzi, rappresenta la conclusione, il coronamento (in quanto quella concezione è contesta di elementi fattuali, offerti dalla storia dello sviluppo della produzione umana, e non aprioristicamente dedotti da un concetto, quello di "natura umana," per esempio); e sia l'istanza pratica del superamento della contraddizione, il rovesciarsi del principio logico di non contraddizione nella inevitabile esigenza pratica di *realizzare* il superamento della contraddizione come soppressione dell'umana estraneazione, o come *riappropriazione*, all'uomo, della sua essenza, cioè delle organiche forze produttive che a quell'essenza appartengono. Che poi questo rovesciamento pratico coincida col vero senso del "rovesciamento della dialettica" hegeliana, che Marx disse di aver operato, e che anche un tale rovesciamento vada connesso con una diversa utilizzazione del concetto hegeliano di estraneazione è questione che, come abbiamo avvertito piú volte, tratteremo in sede propria.

Per ora è molto piú urgente, invece, che ritorniamo al testo di Marx per controllare se effettivamente egli risolva il tema della contraddizione-estraneazione in quello della riappropriazione rivoluzionaria, e quindi anche l'esattezza della nostra interpretazione e dei nostri collegamenti.

Marx dice: "Le cose dunque sono arrivate a tal punto che gli individui devono appropriarsi della totalità delle forze produttive esistenti non solo per arrivare alla loro manifestazione personale, ma semplicemente per assicurare la loro stessa esistenza. Questa appropriazione è condizionata innanzi tutto dall'oggetto di cui ci si deve appropriare: le forze produttive sviluppate fino a costituire una totalità ed esistenti solo nell'ambito di relazioni universali. Quest'appropriazione dunque, già sotto questo aspetto, deve avere un carattere universale corrispondente alle forze produttive e alle relazioni. L'appropriazione di queste forze non è altro essa stessa che lo sviluppo delle facoltà individuali corrispondenti agli strumenti materiali di produzione. Per questo solo fatto l'appropriazione di una totalità di strumenti di produzione è lo sviluppo di una totalità di facoltà negli individui stessi. Questa appropriazione inoltre è condizionata dagli individui che la attuano. Solo i proletari del tempo presente, del tutto esclusi da ogni manifestazione personale, sono in grado di giungere alla loro completa e non piú limitata manifestazione personale, che consiste nell'appropriazione di una totalità di forze produttive e nello sviluppo, da ciò condizionato, di una totalità di facoltà. Tutte le precedenti appropriazioni rivoluzionarie erano limitate; individui la cui manifesta-

zione personale era limitata da uno strumento di produzione limitato e da relazioni limitate si appropriavano questo strumento di produzione limitato e non facevano che arrivare a una nuova limitazione. Il loro strumento di produzione diventava loro proprietà, ma essi restavano sussunti sotto la divisione del lavoro e sotto il loro proprio strumento di produzione. In tutte le appropriazioni del passato una massa restava sussunta sotto un solo strumento di produzione; nell'appropriazione da parte dei proletari una massa di strumenti di produzione deve venir sussunta sotto ciascun individuo, e la proprietà sotto tutti. Le relazioni universali moderne non possono essere sussunte sotto gli individui altrimenti che con l'essere sussunte sotto tutti. L'appropriazione è inoltre condizionata dal modo in cui deve essere compiuta. Essa può essere compiuta soltanto attraverso una riunione la quale, per il carattere del proletariato stesso, non può essere a sua volta che universale, e attraverso una rivoluzione nella quale da una parte saranno rovesciate la potenza del modo di produzione e delle relazioni e la struttura sociale sinora esistente, e d'altra parte si svilupperanno il carattere universale del proletario e l'energia che gli è necessaria per compiere l'appropriazione; una rivoluzione, infine, nella quale il proletariato si spoglierà di tutto ciò che ancora gli è rimasto della sua presente posizione sociale [capov.]. Soltanto a questo stadio la manifestazione personale coincide con la vita materiale, ciò che corrisponde allo sviluppo degli individui in individui completi e alla eliminazione di ogni residuo naturale; e vi corrispondono poi la trasformazione del lavoro in manifestazione personale e la trasformazione delle relazioni fin qui condizionate nelle relazioni degli individui in quanto tali. Con l'appropriazione delle forze produttive totali da parte degli individui uniti cessa la proprietà privata. Mentre sinora nella storia appariva sempre come accidentale una condizione particolare, ora sono diventati accidentali l'isolamento degli individui stessi e il particolare guadagno privato di ciascuno."

La riappropriazione viene anzitutto presentata da Marx come una necessità sostanziale ed improrogabile, dato lo sviluppo raggiunto dalle forze produttive: poiché queste formano, nella società industriale borghese, una totalità, ed "esistono solo nell'ambito di relazioni universali," l'estraneazione degli individui ai quali queste forze sono state sottratte è estraneazione totale. La riappropriazione di esse è quindi per gli individui non piú, soltanto, una questione di sviluppo personale (come avveniva quando le forze produttive erano ancora "limitate," ed esistevano ancora "nell'ambiente di relazioni particolari," cioè nei momenti precedenti della storia della produzione), bensí è una questione sostanziale, una questione d'esistenza.

La riappropriazione, allora, dice Marx, dovrà essa stessa avere il

carattere della totalità, della universalità: carattere che le proviene, *a parte obiecti,* dal fatto che le forze produttive sono "sviluppate fino a costituire una totalità" ed esistono "solo nell'ambito di relazioni universali," ed *a parte subiecti*, dal fatto che la maggioranza degli individui, i proletari, sono idonei ad una appropriazione totale *e soltanto* ad una appropriazione totale, perché, esclusi da ogni manifestazione personale, non soggiacciono alla limitazione d'esser "sussunti" sotto particolari strumenti di produzione, e quindi a nessuna delle limitazioni dei modi precedenti di appropriazione.

Ma il testo che abbiamo riportato presenta ancora un interesse piú essenziale, in ordine alla comprensione del pensiero di Marx, in quanto offre una sintesi dalla considerazione economica e di quella etica, tale che non permette piú una sostanziale separazione delle due sfere. Noi l'abbiamo già notata a proposito dei temi della produzione e della estraneazione; e, naturalmente, essa non può non ritornare qui, a proposito della riappropriazione: la riappropriazione delle forze produttive da parte degli individui "non è altro che lo sviluppo delle facoltà individuali corrispondenti agli strumenti materiali di produzione"; essa porterà ad una "non piú limitata manifestazione personale," allo "sviluppo, non piú limitato, di una totalità di facoltà." Ciò significa che "lo sviluppo delle forze produttive fino a costituire una totalità ed esistenti solo nell'ambito di relazioni universali" non è soltanto un atto che riguardi la sfera dell'economia, o meglio, non è un elemento che permetta di concepire una "sfera" economica in sé conchiusa, autonoma rigorosamente, ossia *formalmente distinta* dall'ambito o sfera dell'etica. Quello sviluppo storico della produzione, constatabile e misurabile scientificamente in termini economici, riguarda però le "facoltà" individuali e le "forze *personali*" umane, sí da potere, anzitutto, raggiungere *esso stesso un ambito universale* e sí che la sua raggiunta universalità condizioni l'universalità della risposta umana, la riappropriazione come riconquista, appunto, d'un ambito universale allo sviluppo delle facoltà personali dell'uomo. Ci troviamo, evidentemente, di fronte ad una *nuova teoria della persona umana,* della quale è già posto qui il fondamento e che, come vedremo, troverà, subito i suoi sviluppi proprio in sede di elaborazione dello stesso tema delle contraddizioni della società borghese. Nuova teoria della persona, i cui primi caratteri che ora ci si presentano sono quelli della *concretezza* — coincidendo la persona con le *facoltà personali* che presiedono alla creazione, da parte dell'uomo, delle proprie condizioni di vita — della *organicità* — per l'assenza di qualsiasi astratta chiusura o autosufficienza della persona teorizzata, e per la chiara coscienza della complementarità dell'azione e dello sviluppo personale del singolo con l'attività e lo sviluppo di tutti — della conseguente *universalità,* che offre un fon-

damento immanente al valore stesso della persona e, infine, della *storicità*, in quanto la persona di cui si tratta non è individuabile come una "natura umana" fuori del tempo, ma si rivela determinata dai tratti caratteristici d'un'epoca storica: l'età della grande borghesia industriale, nella quale appunto le forze produttive umane hanno raggiunto l'ambito di relazioni universali: l'unica età sulla quale, perché è la nostra, noi siamo competenti a fondare una teoria concreta (rispondente ai fatti e verificata dai fatti) del valore della persona.

Riservandoci, quindi, di sviluppare quest'argomento a seguito dell'elaborazione in cui Marx stesso s'impegnerà fra poche pagine, ritorniamo a seguire il testo. L'appropriazione, dice Marx, dev'essere infine condizionata dal modo in cui dev'essere compiuta, e questo modo è l'unione universale del proletariato, e la rivoluzione. La saldatura fra la concezione materialistica della storia e quella del rovesciamento pratico, attraverso la mediazione della teoria delle contraddizioni (ecocomico-etiche) della società borghese, è ormai compiuta: il materialismo storico, seguendo la logica del contro-condizionamento, ossia la logica critica della reciprocità, si trasforma in teoria rivoluzionaria.

Marx, infine, raccoglie in quattro punti i risultati della concezione materialistica della storia: "Infine, dalla concezione della storia che abbiamo svolto otteniamo ancora i seguenti risultati: 1) Nello sviluppo delle forze produttive si presenta uno stadio nel quale vengono fatte sorgere forze produttive e mezzi di relazione che nelle situazioni esistenti fanno solo del male, che non sono piú forze produttive ma forze distruttive (macchine e denaro) e, in connessione con tutto ciò, viene fatta sorgere una classe che deve sopportare tutti i pesi della società, forzata al piú deciso antagonismo contro le altre classi; una classe che forma la maggioranza di tutti i membri della società e dalla quale prende le mosse la coscienza della necessità di una rivoluzione che vada al fondo, la coscienza comunista, la quale naturalmente si può formare anche fra le altre classi, in virtú della considerazione della posizione di questa classe; 2) che le condizioni entro le quali possono essere impiegate determinate forze produttive sono le condizioni del dominio di una determinata classe della società, la cui potenza sociale, che scaturisce dal possesso di quelle forze, ha la sua espressione *pratico*-idealista nella forma di Stato che si ha di volta in volta, e perciò ogni lotta rivoluzionaria si rivolge contro una classe che fino allora ha dominato [nota marginale di Marx: 'Che costoro sono interessati a conservare le condizioni attuali della produzione']; 3) che in tutte le rivoluzioni sinora avvenute non è mai stato toccato il tipo dell'attività, e si è trattato soltanto di un'altra distribuzione di quest'attività, di una nuova distribuzione del lavoro ad altre persone, mentre la rivoluzione comunista si rivolge contro il *modo* dell'attività che si è avuto sinora, sopprime

il *lavoro* e abolisce il dominio di tutte le classi insieme con le classi stesse, poiché essa è compiuta dalla classe che nella società non conta piú come classe, che non è riconosciuta come classe, che in seno alla società odierna è già l'espressione del dissolvimento di tutte le classi, nazionalità ecc.; 4) che tanto per la produzione in massa di questa coscienza comunista quanto per il successo della cosa stessa è necessaria una trasformazione in massa degli uomini, che può avvenire soltanto in un movimento pratico, in una *rivoluzione*; che quindi la rivoluzione non è necessaria soltanto perché la classe *dominante* non può essere abbattuta in nessuna maniera, ma anche perché la classe che l'*abbatte* può riuscire solo in una rivoluzione a levarsi di dosso tutto il vecchio sudiciume e a diventare capace di fondare su nuove basi la società."[16]

Tutti i motivi della teoria fin qui elaborata si raccolgono in una sintesi pressoché insostituibile: contraddizione della società borghese, che viene riesposta integralmente secondo i suoi due aspetti, di estraneazione umana e di "impaccio," di impedimento delle forze di produzione da parte delle forme di relazione che le hanno inquadrate; situazione tipica del proletariato e sua idoneità alla riappropriazione universale; concezione rivoluzionaria della riappropriazione, indirizzata al rovesciamento della classe dominante e dello Stato che ne è "l'espressione pratico-idealistica"; carattere integrale della rivoluzione proletaria, che abolisce il *lavoro* (cioè il lavoro alienato del modo di produzione capitalistico, che nella società comunista è sostituito dalla libera manifestazione personale[17]) ed è pertanto rispondente all'universalità delle condizioni storiche in cui si determina.

8. *La teoria delle contraddizioni della società borghese: il nuovo concetto di persona*

L'ultimo gruppo di pagine di questa prima parte dell'*Ideologia tedesca* riprende l'argomento dei contrasti storici, delle contraddizioni della società borghese e della riappropriazione rivoluzionaria, con nuovi sviluppi di grande interesse in relazione al problema del rapporto fra individuo e società, ed alla nuova concezione marxiana della persona. La apre una definizione del comunismo: "Il comunismo si distingue da tutti i movimenti finora esistiti in quanto rovescia la base di tutti i rapporti di produzione e le forme di relazioni finora esistite e per la prima volta tratta coscientemente tutti i presuposti naturali come creazione degli uomini finora esistiti, li spoglia del loro carattere naturale e li assoggetta al potere degli individui uniti. La sua organizzazione è quindi essenzialmente eco-

nomica, è la creazione materiale delle condizioni di questa unione, essa fa delle condizioni esistenti le condizioni dell'unione. Ciò che è tradotto in esistenza dal comunismo è appunto la base reale che rende impossibile tutto ciò che esiste indipendentemente dagli individui, nella misura in cui questo non è altro che un prodotto delle precedenti relazioni degli individui stessi."

L'importanza di questo passo sta anzitutto nella chiara impostazione del problema del rapporto fra l'individuo e la nuova società comunista con la quale Marx incomincia a sviluppare gli accenni presenti nel testo prima citato. Precedentemente abbiamo detto che Marx non ha mai creduto in una società che fosse "al di sopra" degli individui, e che sul piano della realtà, dell'esistenza, Marx non parte se non, appunto, dall'esistenza degli individui. Ora Marx ci conduce ad allargare la nostra considerazione dalla sfera della immediata esistenza a quella di tutto il problema del rapporto fra individui, e fra individuo e società, che egli risolve nel quadro della concezione materialistica della storia e del "rovesciamento pratico." Non insisteremo mai abbastanza sull'importanza di questa soluzione marxiana del problema dell'individuo, sia perché da essa dipende la retta intelligenza della critica di Marx contro Stirner, che indipendentemente da questo suo necessario presupposto risulterebbe sfasata e pertanto priva di gran parte della sua validità; e sia, molto piú, perché essa può riuscire di grande aiuto nella travagliata discussione in cui l'odierna cultura di sinistra si trova impegnata, relativamente a questo problema e a quelli che vi si connettono.

Nel testo in questione noi troviamo anzitutto la conferma dell'atteggiamento antiastrattista di Marx, del fatto che egli non pone alla base della sua concezione del rapporto sociale un'astratta "società" sotto la quale gli individui vengano ad essere "sussunti," bensí proprio una considerazione concreta *degli* individui (al plurale) nel loro esser soggetti della storia: "per la prima volta" egli dice, il comunismo tratta tutti i presupposti naturali come "creazione degli individui finora esistiti," e li "assoggetta al potere degli individui uniti." Individui *uniti,* certo, perché tali essi sono strutturalmente nel loro esistere, nel loro operare e nel loro produrre. L'individualismo astratto borghese non riesce certo a *realizzare* la teorizzata autonomia dell'individuo dai suoi simili, ma soltanto ad istituire ed a giustificare una forma d'associazione che renda possibile l'egemonia di *alcuni* individui (essi stessi, del resto, relativamente *uniti* in una classe dominante, e non certo autonomi). Marx vuole, invece, che la forma d'associazione realizzi, *senza contraddizioni* ed universalmente, quella strutturale socialità che non discende dal cielo a gravare sull'individuo, ma è precisamente una caratteristica sostanziale propria

dell'individuo, non di altri: e dell'individuo non in astratto (come potrebbe conseguire da una socialità che si postulasse propria della "natura umana" per tutti i tempi) bensí considerato nelle reali condizioni del suo operare, cioè nel grado da lui raggiunto nello sviluppo della produzione. In una parola, Marx vuole che la forma d'associazione realizzi universalmente la strutturale socialità dell'individuo storico.

Il socialismo scientifico di Marx non è dunque un astratto societarismo che ipostatizzi il rapporto sociale fra individui, la socialità degli individui, in un ente *a se* col quale essi debbano esser posti, a loro volta, in un rapporto esterno, di dipendenza o di indipendenza. Anzi, Marx stesso ha già da tempo chiarito che un tale atteggiamento è proprio, invece, appunto dell'ideologia borghese, che distacca l'individuo dalla sua socialità (dal suo strutturale essere in rapporto coi suoi simili, con ciò che i suoi simili hanno realizzato nel passato e con ciò che realizzano insieme a lui) e finge i fantasmi altrettanto astratti ed illusori dell'Individuo (Persona asociale ed astorica = uomo privato) e della Società (la comunità "celeste" dei "cittadini," lo Stato) contrapponendoli l'uno all'altro, e cercando poi di istituire fra loro nuovi rapporti, teoricamente artificiosi e contraddittori (come non può non avvenire ove si astragga dall'individuo il rapporto, e si ponga quest'individuo, reso irrelazionale, in rapporto col proprio rapporto da lui estraniato) e praticamente sanzionanti un rapporto vizioso, il rapporto di privilegio e di dipendenza della società classista. Tutto questo, come sappiamo, Marx ha incominciato a dirlo fin dalla *Questione ebraica* e dai *Manoscritti*; quindi meno che mai potrà essere imputata a lui quella concezione astratta o "teologica" della società che egli è stato invece il primo a denunziare.

Ontologicamente, ossia sul piano della realtà esistenziale, Marx, come abbiamo detto, non conosce che gli individui. Ma non l'Individuo astratto del giusnaturalismo e del liberalismo etico, il singolo autonomo e completo, *perfectus* nella sua singolarità; bensí *gli individui,* relazionali e relazionati fra loro, fra loro cooperanti nella produzione della vita materiale e ideale; e relazionati non soltanto ai contemporanei, ma anche ai loro predecessori, che hanno già creato un complesso di condizioni entro le quali la loro attività non può non iniziare: individui, quindi, *condizionati* dal loro essere naturale, dallo stato di cose che li accoglie e che è il risultato dell'attività produttiva delle generazioni precedenti, e infine dalla necessaria correlatività dell'azione produttrice di ciascuno (quell'attività che costituisce la risposta, la controparte all'esser condizionato, ossia l'essere, a sua volta condizionante) a quella di tutti. Marx, in una parola, non conosce che gli individui, ma gli individui come sono realmente, e cioè gli "indivi-

dui uniti." La società, lungi dall'essere un'entità ipostatizzata, è appunto l'*essere in rapporto* degli individui, il loro *essere uniti*, dal quale la loro vita e la loro attività produttiva non può mai prescindere, sia che si muova nella sfera materiale, sia, anche, nella sfera della cultura: un essere uniti che prima di rappresentare una esigenza di *valore* rappresenta anzitutto un *elemento di fatto,* dal quale deve partire qualsiasi teoria e qualsiasi pratica rivolta a realizzare un "dover essere" etico. L'elemento di valore, il dover essere, l'ideale etico non potrà allora consistere nel rendere "autonomo" l'individuo, bensí nel realizzare una forma di unione veramente universale, un rapporto libero dalle contraddizioni e dai vizi della *casuale* e *disuguale* associazione in cui la società classista consiste.

Nonché esser sordo alle istanze d'un individualismo concreto, del "valore della persona umana" ecc., bisognerà dire che, al contrario, Marx è il primo sostenitore d'una concezione concreta dell'individuo, il primo rivendicatore di una *concreta dignità* alla persona umana. Il suo socialismo scientifico implica, per questo riguardo, una concezione *organica* dell'individuo, contrapposta a quell'*astratto societarismo* che puntualmente corrisponde all'*astratto individualismo* borghese, e viceversa.

Dal che, fra l'altro appare chiara l'inopportunità di qualsiasi tentativo di "conciliare" Marx con l'individualismo borghese, tradizionale. Tutta la storia del riformismo, da Bernstein ai giorni nostri, è fatta appunto di questi tentativi che dimostrano anzitutto una fondamentale incomprensione del pensiero di Marx o perché non vedono che le concrete istanze individualistiche non sono affatto eluse da Marx, ma sono le stesse istanze fondamentali del suo socialismo; oppure perché non vedono che queste istanze si muovono, però, in una direzione del tutto tipica, non solo irriducibile, ma diametralmente opposta a quella dell'individualismo borghese: in quest'ultimo la direzione della separazione, dell'"atomismo," in Marx la direzione della sintesi, della organicità; e ciò perché diametralmente opposti sono i fondamenti, il modo stesso d'intendere l'individuo, la persona: nell'ideologia borghese secondo l'ipostasi d'una astrazione, in Marx secondo la concretezza dell'osservazione storica.

Piuttosto, ciò che sarà necessario non perder di vista è la differenza di piano storico su cui, per Marx, l'"unione" organica degli individui si realizza. Questa unione comprenderà tutti, indistintamente, gli individui soltanto quando siano state soppresse le condizioni obiettive della loro disunione, e cioè nella società comunista. Ma la società borghese è, al contrario, la società della disunione, dell'atomismo individuale, dell'arbitrio e della estraneazione. In seno ad essa non si potrà mai ottenere una unione organica degli individui che costituisco-

no la classe dominante, bensí solo degli individui interessati al suo rovesciamento ed alla scomparsa delle classi: di quegli individui che, "del tutto esclusi da ogni manifestazione personale, sono in grado di giungere alla loro piú completa e non piú limitata manifestazione personale, che consiste nell'appropriazione di una totalità di forze produttive e nello sviluppo, da ciò condizionato, di una totalità di facoltà."

Solo questi individui, idonei ad una approppriazione totale, potranno unirsi organicamente proprio perché essi "potranno compiere un'appropriazione totale solo attraverso una unione che non può essere che universale." Ma è evidente che in tal modo questa loro unione organica si costituisce precisamente in funzione del rovesciamento della società borghese e delle condizioni obiettive che impediscono l'unione, e cioè in funzione rivoluzionaria. Questi individui, i proletari creati dalla grande industria moderna, costituiscono quella classe che, per mezzo della rivoluzione, "sopprime le classi e sé stessa come classe, ed emancipandosi, emancipa tutta la società"; essi pertanto emancipano — ossia costituiscono veramente a *persone* concrete — anche *tutti gli altri individui,* abolendo le condizioni obiettive della loro disunione e disorganicità, le loro disorganiche "forme di relazioni."

L'atto di nascita dell'individuo organico marxiano, dell'"uomo totale" contrapposto all'*homo oeconomicus* della società borghese, è la rivoluzione proletaria. Ciò non solo non toglie nulla alla validità della concezione marxiana della persona umana, ma la conferma, conferendo alla persona un'universalità concreta ed aprendo per essa la prospettiva d'uno "sviluppo di tutte le facoltà."

Ma ritorniamo al nostro testo. Marx prosegue: l'organizzazione comunista "è quindi essenzialmente economica, è la creazione materiale delle condizioni di questa unione, essa fa delle condizioni esistenti le condizioni dell'unione." Per realizzare il rapporto degli "individui uniti" il materialismo storico non può accontentarsi di formularne il concetto. Tutta la critica dell'ideologia, tutta la concezione materialistica della storia portano al *rovesciamento pratico,* che consiste nel pratico rivolgersi della teoria interpretativa della storia a strumento di trasformazione delle condizioni, di "creazione materiale delle condizioni dell'unione."

Il comunismo, conclude Marx, crea uno stato di fatto che è "la base reale per rendere impossibile tutto ciò che sussiste indipendentemente dagli individui, per quanto tuttavia questo sussistere non sia altro che un prodotto delle precedenti relazioni degli individui stessi."[18] Marx non potrebbe essere piú esplicito nel rivendicare, agli individui — agli "individui uniti," s'intende — il ruolo di protagonisti della storia. Anzitutto, anche le condizioni sussistenti, di fatto, non sono

state create né dal cielo né dallo "Spirito del mondo," ma, precisamente, "dalle precedenti relazioni degli individui stessi". In secondo luogo, l'energia trasformatrice del mondo non si esaurirà nell'accettazione di quelle condizioni di fatto, ipostatizzate secondo la "canonizzazione" delle tradizioni operata dall'ideologia, bensí manterrà agli individui uniti il fermo dominio delle condizioni, fino a rendere "impossibile" che gli uomini *subiscano* ciò che, da essi prodotto, impacci lo sviluppo universale delle facoltà di tutti. Si tratta, evidentemente, di una dichiarazione d'importanza fondamentale, in quanto esclude qualsiasi ipostatizzazione della società, qualsiasi determinismo sociale e, insieme (poiché è sempre degli individui *uniti* che si tratta), qualsiasi attivismo individualistico di tipo romantico.

Ma il testo che abbiamo citato non esaurisce l'interesse di Marx per il problema dell'individuo, sí che possa sorgere un sospetto di arbitrio ermeneutico nella nostra precedente interpretazione. Marx infatti continua cosí: "I comunisti dunque trattano praticamente le condizioni inorganiche [cioè morte, non necessarie, 'contingenti,' come dirà appresso, e pertanto suscettibili di modificazione, di rovesciamento] senza tuttavia immaginare che siano stati il piano o la missione delle generazioni precedenti a fornire loro il materiale, e senza credere che queste condizioni fossero inorganiche per gli individui che le creavano [e cioè, senza credere in 'piani' provvidenziali della storia, e nella consapevolezza che quelle condizioni *non erano inorganiche* per gli individui che le creavano, ma lo sono diventate ora, per il processo di trasformazione della produzione. Del resto Marx chiarisce subito]. La differenza fra individuo personale e individuo contingente non è una distinzione concettuale, ma un fatto storico. Questa distinzione ha un senso diverso in tempi diversi [...]. È una distinzione che non dobbiamo fare noi per ciascuna epoca, ma che proprio ogni epoca fa tra i diversi elementi che trova già costituiti, e non sulla base di un concetto, ma costretta dalle collisioni materiali della vita. Ciò che appare come contingente all'epoca posteriore in opposizione all'epoca anteriore, e quindi anche fra gli elementi tramandati ad essa dall'epoca anteriore, è una forma di relazioni che corrispondeva a uno sviluppo determinato delle forze produttive. Il rapporto fra le forze produttive e la forma di relazioni è il rapporto fra la forma di relazioni e l'occupazione o l'attività degli individui." Appare qui una distinzione fra "individuo personale" e "individuo contingente" che troverà presto la sua giustificazione funzionale. Per ora, Marx ha spiegato il suo precedente accenno alle "condizioni inorganiche." La distinzione fra "organico"e "inorganico," o fra "personale" e "contingente" (la prima coppia è riferita da Marx, generalmente, alle "condizioni," la seconda agli "individui"), non è una distinzione fissa, valida per ogni tempo;

bensí una distinzione storica, anzi, una distinzione *pratica*: essa appare all'epoca posteriore relativamente a quella anteriore, riguarda una "forma di relazioni che corrispondeva a uno sviluppo determinato delle forze produttive," e condiziona, anzi implica direttamente il rovesciamento delle condizioni "inorganiche," e la "personalizzazione" degli individui "contingenti." Il lettore si sarà già accorto del fatto che Marx qui stringe insieme, e quindi si sforza di connettere sistematicamente, diversi elementi distinti: una concezione dell'individuo, la teoria delle contraddizioni della società, e delle loro progressive (parziali) risoluzioni storiche; al limite, si presenta la risoluzione integrale: il rovesciamento pratico.

Di qui il grandissimo interesse dei passi che seguono, dai quali dobbiamo attenderci l'elaborazione di questa connessione, e la loro risoluzione.

"Le condizioni sotto le quali gli individui, finché non è ancora apparsa la contraddizione, hanno relazioni fra loro, sono condizioni che appartengono alla loro individualità, non qualche cosa di esterno ad essi, condizioni sotto le quali soltanto questi individui determinati, esistenti in situazioni determinate, possono produrre la loro vita matriale e ciò che vi è connesso; esse sono quindi le condizioni della loro manifestazione personale e da questa sono prodotte." Questo testo è essenzialissimo alla determinazione del concetto marxiano di individuo e di persona. Non che far dipendere il valore, la struttura *personale* dell'individuo dalla suprema astrazione da tutte le condizioni, e dall'investitura assiologica dei "diritti naturali" innati e di fondamento trascendente,[19] come avviene nel giusnaturalismo, deistico o confessionale che sia, Marx concepisce l'individuo come una struttura *cui è essenziale* il produrre le proprie condizioni di vita, e pertanto l'essere in relazione con gli altri, ed alla quale, quindi, non sono estranee, ma *interne,* le *condizioni* sotto le quali egli è in relazione con gli altri. Di conseguenza, le condizioni sotto le quali gli uomini hanno relazioni fra loro sono le condizioni della loro manifestazione personale, e reciprocamente, sono prodotte da queste. L'espressione "le condizioni fanno gli uomini tanto quanto gli uomini fanno le condizioni" non può, evidentemente, trovare una applicazione piú opportuna se non proprio in una concezione dell'individuo e dei suoi rapporti; anzi, le due espressioni sono sostanzialmente identiche. Quesa concezione ha il carattere di non poter implicare una definizione astratta dell'uomo, valida ugualmente per tutti i tempi e per tutte le condizioni, perché la definizione che ne consegue — l'uomo è un ente condizionato e condizionante, coproduttore (insieme agli altri) delle proprie condizioni di vita e da queste condizionato — rimanda il proprio contenuto preci-

samente alle condizioni sotto le quali l'uomo produce, ed a quelle che risultano dal suo produrre.

Ma, nel testo che abbiamo letto or ora, Marx pone una esplicita riserva "finché non è ancora apparsa la contraddizione." Le condizioni dell'attività produttiva e delle relazioni degli uomini sono interne alla loro individualità, riguardano la loro manifestazione *personale,* ma soltanto finché "non è ancora apparsa la contraddizione" fra attività produttiva e forme di relazioni umane. Ove questa contraddizione sia apparsa, le condizioni in parola sono sottratte alla sfera della personalità, l'individuo è *estraniato*, non è piú "individuo personale" ma "individuo contingente": proprio perché ciò che gli è stato sottratto era un elemento costitutivo della sua personalità.

Perché la contraddizione si presenti, però, nel suo radicale aspetto di "estraneazione umana" è necessario un lungo processo storico, che Marx descrive nel testo che segue: "La determinata condizione nella quale essi [uomini] producono corrisponde dunque, finché non è ancora apparsa la contraddizione, alla loro limitazione reale, alla loro esistenza unilaterale, la cui unilateralità si manifesta soltanto quando appare la contraddizione e quindi esiste per le generazioni posteriori. Allora questa condizione appare come un intralcio casuale, e allora si attribuisce anche all'epoca precedente la coscienza che essa è un intralcio. Queste diverse condizioni, che appaiono dapprima come condizioni della manifestazione personale e piú tardi come un intralcio per essa, formano in tutto lo sviluppo storico una serie coerente di forme di relazioni, la cui connessione consiste in questo, che al posto della forma di relazioni precedente, diventata un intralcio, viene sostituita una nuova, corrispondente alle forze produttive piú sviluppate e quindi al modo piú progredito di manifestazione personale degli individui, e questa forma *à son tour* diventa poi un intralcio e quindi viene sostituita con un'altra. Poiché ad ogni stadio queste condizioni corrispondono allo sviluppo contemporaneo delle forze produttive, la loro storia è altresí la storia delle forze produttive che si sviluppano e che sono riprese da ogni nuova generazione, e pertanto è la storia dello sviluppo delle forze degli individui stessi."

Diverse cose dobbiamo notare in questo testo. Anzitutto, Marx tiene a determinare la differenza fra la situazione degli uomini che producono in determinate condizioni e la cui "unilateralità" d'esistenza non appare a loro stessi, e quella delle "generazioni posteriori," alle quali appare la contraddizione e quella unilateralità, pur giudicate un intralcio puramente "casuale." Marx riserva la prospettiva da cui possa apparire la contraddizione soltanto alle "generazioni posteriori" perché questo "apparire" o "vedere" o comprendere non è un fatto di pura intelligenza, ma è condizionato *da un ulteriore sviluppo delle*

forze produttive alle quali soltanto — cioè agli individui *come produttori,* non come filosofi della storia — le condizioni precedenti possono apparire come un intralcio. Proprio negli uomini come filosofi, in senso largo, ossia come osservatori del movimento storico, si verifica invece l'errore di considerare "casuale" l'intralcio stesso, evidentemente per difetto di quell'analisi scientifica che la teoria materialistica ora compie sistematicamente. Mentre anche l'attribuire alla generazione precedente la coscienza dell'intralcio dipende dall'incapacità di individuare, materialisticamente, la *successività* della presa di coscienza nei confronti del movimento pratico, ossia la distinzione di struttura e sovrastruttura.

In secondo luogo noi noteremo come Marx abbia disegnato uno schema generale dello sviluppo storico, senza ancora entrare nel merito della radicalità e della universalità delle crisi storiche, e quindi della differenza e tipicità della crisi borghesia-rivoluzione proletaria rispetto a quelle precedenti. Qui abbiamo la formulazione caratteristica dell'*Ideologia tedesca* dei termini della contraddizione, *forze produttive e forme di relazioni (Verkehrsform).* Per "forme di relazioni" dobbiamo intendere un termine comprensivo sia dei *rapporti sociali* fra individui (per esempio, rapporti di *dipendenza*) e di ciò che "vi è connesso," quindi anche dei rapporti sovrastrutturali, giuridici, politici ecc., che dei *rapporti di produzione* (ossia il modo come gli uomini producono entro un determinato quadro di rapporti sociali). I *rapporti di produzione* condizionano i *rapporti sociali,* e questi condizionano a loro volta sia i rapporti sovrastrutturali e sia i rapporti di produzione ulteriore. Fino a che i rapporti di produzione e i rapporti sociali ossia, in una parola, le "forme di relazioni," corrispondono alle *forze* di produzione in movimento, la contraddizione non appare; ma mentre i rapporti hanno il carattere della staticità, ossia tendono a perdurare invariati, le forze di produzione, in quanto tali, hanno il carattere della dinamicità, quindi tendono ad accrescersi ed a sopravanzare le forme di relazioni, che a un certo punto, non corrispondono piú alle forze, divengono per queste un impaccio.

Precedentemente abbiamo già paragonato questa enunciazione della teoria delle contraddizioni della società borghese con quella che le collega all'estraneazione umana, ed abbiamo già rilevato come Marx col premettere, nella stesura provvisoria del manoscritto di quest'opera, la considerazione dell'aspetto estraniante delle contraddizioni che è proprio della società borghese giunta al culmine del suo sviluppo, a quella dell'aspetto piú generale, proprio anche di altre epoche storiche, che presenta il contrasto fra forze di produzione e forme di relazioni sociali in genere, abbia felicemente tolto in anticipo a quest'ultima formulazione quel carattere di determinismo e di automatismo

storico che sarebbe derivato ove le "forze di produzione" e le "forme di relazioni" fossero rimaste *spersonalizzate e rese astratte*. Il che sarebbe certamente accaduto sia ove si fosse perduta di vista la stretta appartenenza di esse ai loro soggetti, gli individui che producono e che si pongono in relazione, e sia ove non si fossero accentuate le differenze storiche fra i singoli modi e le singole tappe dello sviluppo della produzione, fra le corrispondenti forme di relazioni, e fra i diversi modi storici del contrasto fra questi elementi. Ma questo non si può dire di Marx (e ci pare che risieda qui uno dei motivi piú validi contro l'accusa di determinismo comunemente rivolta al materialismo storico), anzitutto perché, nella prima formulazione del problema, da noi precedentemente riportata e commentata, egli, in sostanza, ha considerato proprio il contrasto fra forze di produzione e forme di relazioni, e non un altro; ma l'ha considerato, in funzione della sorte che questo contrasto impone agli individui ed alle loro possibilità di manifestazione personale: sí che la *spersonalizzazione* delle forze di produzione (il loro "formare un mondo a parte" contro gli individui ai quali quelle forze appartenevano), non che essere un difetto dell'indagine, viene addirittura *rilevata* obiettivamente, come un fatto reale e conseguente alla forma borghese di relazioni, e in definitiva, come l'aspetto piú essenziale della contraddizione stessa. Il motivo della estraneazione umana conferisce, quindi, alla concezione delle contraddizioni della società borghese una dramaticità che vivifica la fredda indifferenza della teoria scientifica, ed esclude qualsiasi automatismo da un movimento in cui è questione della sorte di uomini vivi.

In secondo luogo, e conseguentemente, la considerazione dell'aspetto estraniante della contraddizione borghese produce l'immediata implicazione dell'istanza della *riappropriazione,* escludendo il carattere fatalistico inevitabile ad una rappresentazione di quel contrasto come d'un *processo all'infinito* del quale non si potesse intravedere una conclusione; ma cogliendo, invece, a un certo punto del processo una tensione non piú sopportabile, e facendo intervenire la rottura del processo contraddittorio e il rovesciamento delle condizioni che lo producono. Rottura e rovesciamento neppur essi affidati alla mera meccanicità delle forze in movimento, bensí all'azione cosciente e voluta dei proletari che a tal fine dovranno esser diretti da una teoria e da una tattica rivoluzionaria; rottura e rovesciamento che non consistono nella descrizione d'un astratto movimento di azioni e reazioni da parte di forze impersonali, ma nell'appropriazione d'una totalità di mezzi di sviluppo delle facoltà personali umane da parte di uomini che si fanno padroni del proprio destino.

In terzo luogo, il confronto fra le due formulazioni della teoria

delle contraddizioni della società borghese dimostra come Marx abbia evitato l'astratto determinismo ancora da un altro punto di vista, per la *tipicità* che il contrasto fra forze di produzione e forme di relazioni viene ad assumere ove sia individuato nel punto, storicamente determinato, della sua acme, e cioè nell'età della grande industria moderna. Tipicità concretizzata nella *determinatezza storica,* e che in tal senso non riguarda solo quel punto, particolarmente considerato da Marx perché decisivo e risolutivo del contrasto, ma in verità qualsiasi momento della storia della produzione e dei rapporti sociali. Dove l'estrema varietà di questo processo, che Marx non si stanca mai di rammentare e di illustrare con esempi storici, mantiene viva la sua concretezza all'interno della forma, necessariamente generalizzante, della teoria.

Queste nostre considerazioni non devono essere però intese nel senso d'una preferenza da accordarsi alla prima formulazione della teoria, quella che intende la contraddizione nel suo aspetto estraniante, e d'una svalutazione della seconda, che ne individua i termini generali. Entrambe sono, invece, necessariamente complementari, e se la prima conferisce alla seconda la concretezza viva del contenuto umano nel suo significato, la seconda ha il valore strumentale e metodologico della generalizzazione scientifica, e conferisce alla prima la validità universale e la distinta chiarezza della legge. Se la prima formulazione salva la seconda dal pericolo d'una interpretazione deterministica, la seconda salva la prima da quello d'un'interpretazione utopistica.

La complementarità delle due formulazioni è confermata, del resto, anche dall'articolazione stessa del discorso di Marx, perché anche la seconda formulazione, come la prima, si risolve nel motivo della riappropriazione, nel quale quindi entrambe vengono a confluire. Infatti, dopo aver insistito, come dicevamo, sulla varietà del processo storico reale, Marx dice: "La trasformazione delle forze (rapporti) personali in forze oggettive, provocate dalla divisione del lavoro, non può essere abolita togliendosene dalla testa l'idea generale, ma soltanto se gl'individui sussumono nuovamente sotto sé stessi quelle forze oggettive e abolendo la divisione del lavoro. Questo non è possibile senza la comunità. Solo nella comunità con altri ciascun individuo ha i mezzi per sviluppare in tutti i sensi le sue disposizioni; solo nella comunità diventa quindi possibile la libertà personale. Nei surrogati di comunità che ci sono stati finora, nello Stato ecc., la libertà personale esisteva soltanto per gli individui che si erano sviluppati nelle condizioni della classe dominante e solo in quanto erano individui di questa classe. La comunità apparente nella quale finora si sono uniti gli individui si è sempre resa autonoma di contro a loro e nello stesso tempo, essendo l'unione d'una classe di contro a un'altra, per la classe dominata non

era soltanto una comunità del tutto illusoria, ma anche una nuova catena. Nella comunità reale gli individui acquistano la loro libertà nella loro associazione e per mezzo di essa [capov.] Da tutto lo sviluppo che si è avuto finora risulta che il rapporto di comunità nel quale entravano gli individui di una classe e che era condizionato dai loro interessi comuni di fronte a un terzo, era sempre una comunità alla quale questi individui appartenevano soltanto come individui medi, soltanto in quanto vivevano nelle condizioni di esistenza della loro classe; era un rapporto al quale essi partecipavano non come individui, ma come membri di una classe. Nella comunità dei proletari rivoluzionari, invece, i quali prendono sotto il loro controllo le condizioni di esistenza proprie e di tutti i membri della società, è proprio l'opposto: ad essa gli individui prendono parte come individui. È proprio l'unione degli individui (naturalmente nell'ambito del presupposto delle forze produttive attualmente sviluppate), che mette le condizioni del libero sviluppo e del libero movimento degli individui sotto il loro controllo, condizioni che finora erano lasciate al caso e che si erano rese autonome di contro ai singoli individui proprio attraverso il fatto che essi erano separati come individui, attraverso la loro necessaria unione, che era data con la divisione del lavoro ma che per la loro separazione era diventata un vincolo ad essi estraneo."

Questa pagina presenta uno dei testi capitali della concezione rivoluzionaria di Marx: tutti i suoi motivi essenziali, che prima erano affiorati lungo le complesse elaborazioni del tema della contraddizione borghese, si raccolgono ora in una struttura organica ed originale che non dà adito a dubbi interpretativi. La riappropriazione restituisce alle forze produttive ed ai rapporti sociali, che erano stati resi *obiettivi* dalla divisione del lavoro, cioè sottratti al dominio degli individui, il loro carattere *personale.* Ma il valore personale che gli individui in tal modo riconquistano è concepibile soltanto nella comunità, perché "solo nella comunità con altri ciascun individuo ha i mezzi per sviluppare in tutti i sensi le sue disposizioni." Da qui il nuovo concetto di persona implica altresí un nuovo concetto di libertà: solo nella comunità diventa possibile la libertà personale, perché nelle forme improprie ed astratte, o "surrogati" di comunità precedenti, la libertà personale era possibile solo per gli individui appartenenti alla classe dominante: essa riguardava non l'individuo *in quanto tale,* ma il membro della classe. A questa "libertà della casualità" ("il diritto di poter godere indisturbati della casualità all'interno di certe condizioni," dirà fra breve) Marx contrappone la libertà reale della nuova comunità reale, alla quale "gli individui prendono parte come individui" (e non come individui di classe) e che "mette sotto il loro controllo" quelle "condizioni del libero sviluppo e del libero movimento" di tutti finora "lasciate al caso"

e resesi autonome dagli individui perché questi erano "separati come individui" e soltanto raggruppati, dalla divisione del lavoro e secondo una unione divenuta "un vincolo ad essi estraneo," in classi contrapposte. È varrà la pena di aggiungere che il tema del "controllo" ritornerà anche nel contesto della ricerca del *Capitale* sugli aspetti determinatamente economici della *estraneazione* come *sfruttamento* di classe, costituendo ivi il "controllo" dei modi di produzione il decisivo punto di riferimento dell'istanza di *riappropriazione*, cioè il contrario *positivo* da contrapporre alle condizioni contraddittorie e "contingenti" ovvero *casuali,* provocate dalla tendenza inarrestabile del capitale all'*autovalorizzazione*, che la critica del modo di produzione capitalistico è riuscita a individuare e a dimostrare scientificamente.

Marx tiene poi subito a precisare, applicando la concezione materialistica della storia contro il contrattualismo, che l'unione borghese e classista non è però "arbitraria," e cioè non si costituisce per un atto di libera adesione del tutto spontanea degli individui, bensí è "necessaria, sulla base di quelle condizioni entro le quali poi gli individui potevano godere della casualità": la forma borghese di associazione, e la stessa libertà personale teorizzata dagli ideologi borghesi non hanno determinato le condizioni borghesi di produzione e la divisione del lavoro, bensí, al contrario, queste ultime condizioni strutturali hanno determinato l'unione borghese, classista, degli individui, e l'ideologia che ne consegue, ossia il concetto borghese di libertà personale. Onde quest'ultimo, restando condizionato dalle forme economiche entro le quali è sorto e non avendo fatto né potuto far nulla per modificarle, anzi, al contrario, essendo servito soltanto a sanzionarle, resta inficiato di tutte le contraddizioni proprie delle strutture su cui è sorto, della loro disorganicità estraniante e della loro mancanza di universalità concreta, sí da rivelarsi non come una libertà reale ed universale, ma soltanto come l'assicurazione di un certo ambito d'arbitrio entro le condizioni suddette, che pure erano opera dell'uomo e non semplicemente una limitazione naturale: la " libertà personale" borghese non è che "il diritto di poter godere indisturbati della casualità all'interno di certe condizioni."

Nelle ultime pagine di questa prima parte dell'*Ideologia tedesca* Marx chiarisce ancora la sua nuova concezione della persona insistendo sulla distinzione fra "individuo personale" e "individuo di classe" (o "individuo contingente" come aveva detto precedentemente): "Gli individui," egli dice, "hanno sempre preso le mosse da sé stessi, ma naturalmente da sé nell'ambito delle loro date condizioni e situazioni storiche, non dal 'puro' individuo nel senso degli ideologi. Ma nel corso dello sviluppo storico, e proprio attraverso l'indipendenza inevitabile che entro la divisione del lavoro acquistano i rapporti sociali,

emerge una differenza tra la vita di ciascun individuo in quanto essa è personale, e in quanto essa è sussunta sotto un qualche ramo di lavoro e sotto le condizioni relative." Questo fatto, che rimane ancora "nascosto" nei periodi precedenti l'età borghese, emerge in tutta la sua evidenza nella società industriale moderna: "La differenza fra l'individuo personale e l'individuo come membro di una classe, la casualità delle condizioni di vita per l'individuo, si ha soltanto con la comparsa della classe che a sua volta è un prodotto della borghesia. Solo la concorrenza e la lotta degli individui tra di loro produce e sviluppa questa casualità come tale. Quindi sotto il dominio della borghesia gli individui sono piú liberi di prima, nell'immaginazione, perché per loro le loro condizioni di vita sono casuali; nella realtà sono naturalmente meno liberi perché piú subordinati a una forza oggettiva." Marx chiarisce subito il senso di questa differenza con un esempio storico, e cioè col paragone fra la condizione dei servi della gleba che fuggivano nelle città, e in generale fra l'affermazione della città medievale contro la campagna feudale, e quella dei proletari moderni. La popolazione urbana affermò contro la nobilità feudale *le proprie condizioni* di vita come qualcosa di *positivo,* e i servi fuggiti non uscivano dall'ambito delle classi, non si liberavano come classe, ma isolatamente (e s'intende che essi guadagnavano cosí non un progresso o una liberazione *apparenti,* ma *reali,* perché le condizioni storiche non permettevano altra prospettiva; esse non avevano spinto quegli individui al limite onde non fosse possibile l'emancipazione se non per mezzo del rovesciamento di tutto l'ordine sociale esistente). "Nel caso dei proletari, invece, la loro propria condizione di vita, il lavoro, e quindi tutto l'insieme delle condizioni d'esistenza della società odierna, sono diventate qualche cosa di casuale, su cui i singoli proletari non hanno alcun controllo e su cui nessuna organizzazione sociale può dare loro il controllo; e la contraddizione tra la personalità del singolo proletario e la condizione di vita che gli è imposta, il lavoro, si manifesta al proletario stesso, soprattutto perché egli è stato sacrificato fin dalla giovinezza e perché gli manca la possibilità di arrivare, in seno alla sua classe, alle condizioni che lo farebbero passare nell'altra classe. Mentre i servi della gleba fuggitivi, dunque, volevano soltanto sviluppare e fare affermare liberamente le loro condizioni di esistenza già in atto, e quindi in ultima istanza arrivarono soltanto al lavoro libero, i proletari, invece, per affermarsi personalmente, devono abolire la loro propria condizione di esistenza quale è stata fino ad oggi, che in pari tempo è la condizione di esistenza di tutta la società fino ad oggi, il lavoro. Essi si trovano quindi anche in antagonismo diretto con la forma nella quale gli individui della società si sono dati finora un'espressione collettiva, lo Stato, e devono rovesciare lo Stato per affermare la loro personalità."[20]

Con queste parole, che anticipano gli sviluppi che condurranno alla teoria del "deperimento dello Stato," si chiude questa prima esposizione del materialismo storico.

9. *Conclusione*

La prima parte dell'*Ideologia tedesca* presenta, dunque, per la prima volta, la concezione materialistica della storia come una struttura organica i cui membri, interpretazione della storia, teoria delle contraddizioni della società borghese, rovesciamento pratico, teoria rivoluzionaria e nuova concezione della persona, si uniscono in una connessione cosí necessaria e naturale, che la mancata o inesatta considerazione d'uno di essi non può non provocare il fraintendimento del tutto.

La connessione di questi elementi presenta le caratteristiche d'un rigoroso procedimento scientifico del tutto tipico, e che non trova facili riscontri. Marx parlerà di "metodo dialettico," ma preciserà che la sua dialettica è "precisamente l'opposto" di quella hegeliana. E infatti, nel considerare i suddetti elementi secondo i quali l'enunciazione del materialismo storico si articola, noi notiamo, anzitutto, come egli sia partito dalla *constatazione* che le forme di attività produttiva della vita materiale condizionano sia le situazioni politico-giuridiche e sia le produzioni del pensiero e della vita culturale in genere. Questa constatazione, come sappiamo, è essa stessa il risultato d'un precedente processo per il quale Marx, partito dalla critica dello Stato moderno, ha raggiunto il terreno dei rapporti sociali e della storia, ed ivi ha raccolto le sue esperienze giovanili del pensiero filosofico tedesco (che era giunto, coi Giovani hegeliani, fino ad intendere la necessità d'un rovesciamento *teorico* delle posizioni tradizionali, rappresentate dalla filosofia di Hegel), della scienza economica inglese e del movimento socialista francese. Il che non significa che queste "fonti" abbiano esaurito la loro funzione nella sola formulazione della teoria interpretativa della storia, perché parecchi loro motivi ritornano ancora nel seguito dello sviluppo, come ad es. il motivo filosofico della estraneazione, il motivo socialista della trasformazione della società attraverso l'abolizione della proprietà privata, molti motivi ricardiani in economia ecc. Pure, però, le "fonti" non bastano certo, da sole, a spiegare il nascere della concezione materialistica della storia, le cui linee essenziali non sono presenti in alcuna di esse: quelle esperienze, invece, sono anzitutto sottoposte alla piú severa critica, ed in secondo luogo, totalmente rifuse nel movimento d'un pensiero originalissimo che riesce a dominare un materiale immenso senza

perdere alcuna delle implicazioni possibili, svolge ciascun motivo fino in fondo e sottopone ciascun risultato alla doppia verifica di nuove constatazioni e della concordanza con gli altri risultati provenienti da linee diverse dell'indagine.

Lo stesso movimento dell'indagine osservativa (al quale molte interpretazioni riformistiche riducono del tutto la concezione materialistica della storia, abbassandola a mero canone d'interpretazione storica, come se Marx avesse voluto, anche lui, continuare a limitarsi a "comprendere" il mondo invece di trasformarlo) conduce Marx di fronte ad una situazione *concretamente aporetica*: il movimento della storia della produzione e dei rapporti sociali, che dapprima sembra svolgersi secondo una legge di recupero naturale, da parte delle forze di produzione, del loro spazio d'espansione, o di adattamento delle forme di relazioni allo sviluppo delle forze produttive, e che pur non andando scevro dalle relative scosse e rotture delle diverse rivoluzioni storiche non giunge alla radicalità d'una rottura integrale, a un certo punto, invece, giunge precisamente al limite di ogni possibilità di recupero e di adattamento: alla situazione della diametrale opposizione delle forme di relazioni e delle forze di produzione, da un lato, e degli individui produttori, ai quali le forze produttive sono state sottratte, dall'altro.

Dialettica? Certamente, perché si giunge alla presa di coscienza d'una contraddizione radicale, e perché questa presa di coscienza sollecita l'istanza d'un superamento della contraddizione. Ma d'altra parte è altrettanto chiaro che non si tratta d'una dialettica aprioristica e puramente *costruita* dal filosofo come uno schema di movimento secondo il quale sia fatto procedere il movimento reale. La contraddizione, da Marx, è *constatata,* anzi, appare come la conclusione di tutto il processo osservato, che dopo tutte le sue piú varie vicissitudini, sbocca in una situazione realmente contraddittoria, che investe tutte le manifestazioni della vita moderna, dagli spettacolari crolli finanziari alle piú aspre lotte per la conquista dei mercati, e soprattutto vive nelle quotidiane sofferenze d'una massa di uomini cui è negata qualsiasi prospettiva di un autentico sviluppo umano. Ma la piú sensibile differenza fra la dialettica marxiana ed una dialettica aprioristica (di tipo hegeliano, per intenderci) appare ove noi consideriamo il momento immediatamente successivo della sua articolazione, quello che presenta il superamento della contraddizione. Proprio perché non si tratta d'una contraddizione *costruita,* ma d'una contraddizione *constatata,* ne consegue che non ci sarà da illudersi nella prospettiva d'un superamento *teorico* di essa, e pertanto neppure d'un superamento *automatico,* la cui necessità *coincida senza residui* con la *legge* per cui è *pensato,* e la cui attuazione possa venir *dedotta*

dal *principio* che regolava tutto il movimento, *poneva esso* la contraddizione e ne trovava l'immanente superamento. Al contrario, per Marx il superamento della contraddizione non è mai ottenuto dagli ideologi che lo pensano, bensí dagli uomini che lo *operano,* abolendo le condizioni che l'hanno resa possibile. Al rovesciamento *osservativo* del rapporto di condizionalità, che caratterizza il primo momento della concezione interpretativa della storia (non le idee condizionano i fatti ed i rapporti materiali, ma viceversa) corrisponde ora puntualmente il rovesciamento *pratico* della prospettiva di superamento della contraddizione, e cioè, ancora una volta, non l'idea del superamento d'una contraddizione pensata, bensí la pratica abolizione delle fattuali condizioni della contraddizione.

In via del tutto analogica noi potremo allora piuttosto comparare l'articolazione del procedimento seguito da Marx non tanto alla dialettica hegeliana quanto a quel rivolgimento metodologico onde la scienza da *classificatoria* si fece *operativa,* quella onde lo scienziato incominciò ad *intervenire* sulla materia osservata per predisporre e trasformare le condizioni stesse della sua ricerca, e attese dalla *verifica,* cioè dal confronto del risultato del suo esperimento con l'*ipotesi* prima formulata la soluzione delle aporie e *contraddizioni reali* incontrate nel corso dell'indagine e, insomma, la soluzione del suo problema scientifico.

In via del tutto analogica, abbiamo detto. Infatti, quantunque il rivolgimento metodologico che ha dato origine alla scienza moderna sia precisamente consistito nell'introduzione dell'elemento operativo, cioè pratico, nel processo puramente teorico della classificazione, inaugurando cosí, fra l'altro, anche una tipica connessione di teoria e prassi, pure, una tale operatività e praticità resta ovviamente un carattere limitato alle esigenze prevalentemente teoriche della ricerca scientifica, che se è certamente riuscita a trasformare in grandissima misura le condizioni di vita dell'uomo, pure non ha potuto trasformare l'uomo, né del resto presumeva di farlo. Ed è questo, come è noto, il dilemma piú grave del nostro tempo, nel quale il progresso scientifico sembra aver tanto sopravanzato le stesse possibilità umane di controllarlo e dominarlo, da rendere molto problematica, se altro non bastasse, la concreta efficienza dell'etica tradizionale.

Il rovesciamento pratico marxiano, invece, rassomiglia al procedimento delle scienze soltanto dal punto di vista metodologico, o formale; ma dal punto di vista del contenuto s'indirizza immediatamente alla vita umana nel mondo ed alle sue condizioni, quindi entra in pieno nella sfera della prassi e ne investe subito tutti gli aspetti. Ne deriva una sua differenza piú essenziale — la piú essenziale, forse — dal procedimento della scienza sperimentale, per il carattere inte-

gralmente *impegnativo* della sua operatività, onde il rovesciamento pratico e la rivoluzione proletaria trascendono il limite di provvisorietà e di relativo disinteresse dell'esperimento scientifico, e non costituiscono certo un esperimento storico sul proletariato come *in corpore vili*! E ciò anche perché non c'è differenza, in quest'ultimo caso, fra lo sperimentatore e il suo oggetto, perché il proletario mette in questione sé stesso ed il proprio destino. Pure, l'analogia formale fra il metodo materialista e quello delle scienze può bastare a sollecitare i marxisti a seguire con la massima attenzione, pur senza abdicazioni dottrinali o contaminazioni riformistiche, gli sviluppi della moderna logica delle scienze.

L'analogia col procedimento scientifico può proseguire fino alla conclusione dello sviluppo della concezione materialistica della storia. Come il momento operativo dell'indagine scientifica implica la verifica formulata, e si conclude con una determinata realizzazione e conquista scientifica, cosí la rivoluzione proletaria, instaurando le nuove condizioni d'uguaglianza nelle forme di relazione sociale, verifica la nuova concezione marxiana della persona, e realizza la trasformazione degli uomini, da individui "contingenti" o "di classe" a "individui personali" o "uniti," rientrati in possesso delle proprie forze produttive e della propria attività umana, gli uomini nuovi d'una nuova epoca storica. Realizzazione che sarà insieme il criterio per misurare, nell'ineliminabile contingenza degli avvenimenti della storia degli uomini, la maggiore o minore riuscita della rivoluzione stessa.

Anche questo carattere di ipotesi-verifica dev'essere inteso, naturalmente in via analogica. Il problema del metodo marxiano, dei suoi rapporti con le diverse formulazioni dialettiche e dei suoi irriducibili caratteri originali è, del resto, molto complesso, e noi lo riaffronteremo in sede di considerazione d'altri testi. Ma la differenza d'impegno e di decisività storica fra i due termini della suddetta analogia rappresenta già, nel modo piú evidente, il valore originale e la portata storica della concezione materialistica, formulata dalla prima parte dell'*Ideologia tedesca*.

Capitolo secondo

La prima parte dell'Antistirner
(*Ideologia tedesca*, II e III, 1)

1. *Le parti polemiche dell'"Ideologia tedesca"*

I titoli che diamo a questo ed al prossimo capitolo sono giustificati dal fatto che delle tre rimanenti parti dell'*Ideologia tedesca* che ci restano da esaminare, la terza, contro Stirner, è senza paragoni la piú importante ed esige una considerazione approfondita, il che non è da dirsi delle altre due. Tutte e tre rappresentano, di fronte alla prima, il momento in cui la concezione materialistica della storia, ormai rigorosamente formulata, si rivolge verso il mondo della cultura tedesca del tempo per affrontarne alcune espressioni caratteristiche, e quasi per affinarsi come strumento di lotta ideale e pratica. Noi abbiamo già notato come nella formazione del giovane Marx la polemica non sia mai stata fine a se stessa (come certe crudezze d'atteggiamenti potrebbero far pensare), ma abbia avuto sempre una rigorosa e coerente funzione d'autochiarificazione. E se c'è una ragione perché il pensiero di Marx possa esser chiamato dialettico, essa, molto piú che nelle articolazioni sistematiche, sta proprio in questa caratteristica del suo svolgimento per cui pare che esso non sappia prendere avvio senza un ostacolo ben determinato da combattere e da vincere, salvo poi a metterlo da canto per procedere alla libera costruzione teorica, come avviene nella prima parte dell'*Ideologia tedesca* dopo le prime battute polemiche. Questione di temperamento? Certamente, ma non soltanto questione di temperamento (sul che poi, da parte nostra, ci sarebbe ben poco da discorrere), ma anche, in primo luogo, conseguenza o riflesso dell'ambiente della formazione giovanile di Marx perché, come sappiamo, la storia della scuola hegeliana fu quasi esclusivamente una storia di polemiche (senza dire che un carattere polemistico è già constatabile in tutta la storia del pensiero tedesco moderno, dell'idealismo e del romanticismo, dagli *Stürmer* in poi); e in secondo luogo, quasi una caratteristica che non poteva non esser consustanziale ad una concezione rivoluzionaria come la filosofia della prassi rovesciata. Dove la stessa durezza della polemica sembra quasi proporzionale al grado di precisione scientifica raggiunto dall'istanza stessa della trasformazione

del mondo, mentre essa si riscontra molto meno nelle piú indeterminate, vaghe ed utopistiche espressioni di quest'istanza stessa.

Una questione legittima è piuttosto quella della scelta del nemico da combattere in funzione di quella autochiarificazione. Perché si potrebbe osservare che la cultura, anche tedesca, del tempo, offriva manifestazioni certamente piú rilevanti che non gli scritti di Bauer (tanto piú che si trattava di scritti minori) e, malgrado la risonanza dell'*Unico*, anche di Stirner: senza parlare dei vari Grün o Kuhlmann o Semmig o von Zychlinski, dei quali ben pochi, anche allora, avevano sentito parlare.

Ma, anche a questo proposito, bisogna ricordare il carattere funzionale della polemica sostenuta da Marx, e riconoscere che egli non aveva tanto bisogno di attaccar battaglia contro gli ortodossi evangelici o contro i restaurazionisti romantici, coi quali non aveva piú alcun terreno comune di lotta (con due espressioni fra le piú caratteristiche del reazionarismo, lo hermesianesimo e la Scuola storica del diritto, aveva già fatto i conti al tempo della *Gazzetta renana*), quanto, come abbiamo ormai ripetuto anche troppe volte, di differenziarsi da quelle manifestazioni, a lui piú vicine, di una insofferenza delle condizioni esistenti, che egli però, raggiunto il piano del materalismo storico, non poteva piú condividere. Senza dire che la rilevanza delle ultime manifestazioni della Sinistra hegeliana è giunta a noi molto smorzata sia dalla distanza nel tempo e sia, soprattutto, da quella inesplicabile (o fin troppo spiegabile!) *fin de non recevoir* che la cultura successiva ha opposto alla storia di quel movimento fino a non occuparsene affatto per piú d'un secolo. Mentre per Marx la Sinistra hegeliana non era soltanto il movimento dei suoi antichi compagni d'idee, ma altresí la conclusione piú avanzata di quella filosofia che aveva voluto proporsi come la espressione piú rigorosa dello spirito del tempo, e di fatto era una delle piú mature espressioni del pensiero borghese. Insomma, dietro alla Sinistra hegeliana, per Marx, c'è sempre Hegel, e Hegel è, esso veramente, il piú grande nemico con cui la concezione materialistica della storia debba misurarsi.

Questo spiega l'insistenza di Marx nel far oggetto delle sue lotte di differenziazione il suo vecchio amico Bruno Bauer: perché Bauer era, per Marx, l'ultimo vero hegeliano, molto piú ortodosso di Hinrichs o Göschel o Marheineke, in quanto rappresentante autentico di quelle pretese di sovranità dell'Autocoscienza che i predetti avevano, invece, barattato con un anodino spiritualismo conformistico, mosso da una pallida dialettica da ripetitori.

2. *Ancora contro Bruno Bauer*

La seconda parte dell'*Ideologia tedesca,* molto breve, rivolta contro Bruno Bauer, il primo dei "Santi Padri del Concilio di Lipsia" (a Lipsia era l'editore dei Giovani hegeliani, Wigand) è dedicata quasi interamente al terzo volume della "Wigand's Vierteljahrsschrift" del 1845, che conteneva articoli di Bauer e di Stirner contro Feuerbach, il quale nel numero precedente della stessa rivista, aveva risposto alle critiche rivoltegli da Stirner ne *L'Unico,* e contro Moses Hess.[1] Alla polemica di Bauer e Stirner contro Feuerbach Marx dedica due capitoletti di questa seconda parte, uno alla risposta di Bauer contro gli autori della *Sacra famiglia,* e uno alla risposta di Bauer a *Gli ultimi filosofi* di Hess.[2]

L'articolo di Bauer contro Feuerbach[3] riprendeva anzitutto la battaglia baueriana per l'"Autocoscienza" contro la "Sostanza," della quale ora veniva considerato un difensore non piú Strauss ma Feuerbach. Marx osserva che la collisione di "Autocoscienza" e "Sostanza," che egli stesso ha rappresentato nella *Sacra famiglia* come una questione interna della scuola hegeliana, viene considerata invece da Bauer come "una questione d'importanza storica universale, anzi una questione assoluta. È l'unica forma in cui egli possa esprimere la collisione dell'epoca presente [...]. L'espressione astratta e divinizzata in cui, nel pensiero hegeliano, si snatura una collisione reale, è considerata da questa testa 'critica' come la collisione reale. Egli accetta la contraddizione *speculativa* e ne sostiene una parte contro l'altra. La *frase* filosofica della questione reale è per lui la questione reale stessa. Da una parte, dunque, invece degli uomini reali e della loro coscienza reale dei loro rapporti sociali ad essi contrapposti come cosa in apparenza indipendente, egli ha la semplice formula astratta: *l'autocoscienza,* cosí come ha *l'attività fatta autonoma di questa autocoscienza* invece della produzione reale; e dall'altra parte, invece della natura reale e dei rapporti sociali realmente esistenti, ha la condensazione di tutte le categorie filosofiche, o nomi di questi rapporti, nella formula: la *sostanza,* perché come tutti i filosofi e ideologi prende i pensieri, le idee, l'espressione concettuale. resa autonoma, del mondo esistente per il fondamento di questo mondo esistente. S'intende benissimo come egli possa fare ogni sorta di giochi di prestigio con queste due astrazioni private di qualsiasi senso e contenuto, senza sapere nulla degli uomini reali e dei loro rapporti [...]. Per risolvere le contraddizioni della speculazione, egli dunque non abbandona il terreno speculativo; manovra partendo da questo terreno e resta ancora *egli stesso* su terreno hegeliano a tal punto che il rapporto 'dell'autocoscienza' con lo 'spirito assoluto' continua a togliergli il sonno." Per il resto, con una minuta analisi

delle critiche di Bauer a Feuerbach, Marx continua per qualche pagina a dimostrare come Bauer "sia fermo come una roccia nel credere alla potenza dei filosofi e come condivida la loro illusione che un mutamento della coscienza, un nuovo orientamento nell'interpretazione delle condizioni esistenti, possa rovesciare il mondo intero quale è stato finora": dove non sarà difficile riconoscere una chiara anticipazione della celeberrima ultima *Tesi* su Feuerbach.

Non molto di nuovo troviamo negli altri due capitoletti di questa seconda parte, salvo qualche chiarimento della *Sacra famiglia* che però, per venir dopo l'esposizione del materialismo storico avrebbe potuto darci qualcosa di piú e di meglio di questa ripetizione di critiche minori e, talvolta, addirittura grammaticali. Bisogna dire insomma, che questa seconda parte non aggiunge nulla o quasi all'importanza dell'*Ideologia tedesca.* E in genere è vero che tutte le volte che Marx parla di Bauer la sua tendenza alla caricatura nuoce alla precisione ed al rigore della puntualizzazione critica: il che appare ancora piú evidente ove si paragonino questi passi contro Bauer a quelli contro Stirner: anche Stirner è ridicolizzato, e molto piú di Bauer, ma il dileggio stesso finisce con l'assumere spesso un'importante funzione teorica: come è necessario che ci accingiamo a vedere senza altri indugi.

3. *Il problema dell'Antistirner*

La terza parte dell'*Ideologia tedesca,* dedicata a *L'Unico e la sua proprietà* di Max Stirner (pseudonimo di Johann Caspar Schmidt) ha, come abbiamo detto, un'importanza rilevantissima perché serve a collaudare la concezione materialistica della storia nell'incontro con il manifesto d'una rivoluzione ideale che si pretendeva la piú radicale di tutte quelle tentate sino allora. Quest'importanza funzionale della polemica marxiana, però, non appare a prima vista, perché la stessa violenza canzonatoria che è ora divenuta fin troppo connaturale al modo di scrivere di Marx sembra portarlo a disperdersi dietro a motivi minori, particolari, e legati alla contingenza delle infinite occasioni che l'ingenuità, l'imperizia stilistica e spesso la rozzezza speculativa di Stirner offrono al suo implacabile piglio critico. Ma, come dicevamo, la sostanza della critica di Marx è invece molto seria, e bisogna aver la pazienza di scoprirla; pertanto saremo costretti a seguire, alternativamente, i due testi, stirneriano e marxiano, ed a condurre comparativamente la nostra indagine.

Questo però non toglie una seconda difficoltà, molto piú sostanziale di quella che possa esser data dall'articolazione materiale del

discorso marxiano, e nella quale rischieremmo d'impigliarci senza un avvertimento preliminare. Il libro di Stirner, come è noto, è il manifesto dell'anarchismo individualistico, ed oppone la ribellione dell'"unico," questo individuo irripetibile, contro tutti i tentativi della società, dello Stato, della religione e della cultura, di imporgli una "causa" che non è la sua. Ora, noi ci attenderemmo che Marx contrapponesse a queste ragioni dell'individuo le ragioni della società, della comunità, della socialità consustanziale all'uomo ecc., in una parola le ragioni filosofiche d'una diversa concezione dell'uomo: noi ci attenderemmo, insomma, che a rispondere a Stirner fosse, piú o meno, il Marx dei *Manoscritti* o della *Questione ebraica.* E invece*, almeno in apparenza,* una esplicita critica dell'individualismo sembra addirittura mancare, o quasi, in tutte le trecentocinquanta pagine di Marx, il quale si limita, continuamente, a dire che "san Max" è un ingenuo, un sempliciotto, un "*Jacques le bonhomme*"[4] perché pensa che i mali del mondo dipendano dalle "idee fisse," cioè dalle convinzioni filosofiche, religiose, giuridiche, politiche, insomma da motivi sovrastrutturali, e confida di poter trasformare il mondo e di far valere le ragioni dell'individuo eliminando quelle idee e quelle convinzioni che, secondo lui, ne reggono la struttura. La verità è, risponde Marx, che l'attuale società e, in essa, la posizione estraniata dell'individuo, dipendono da tutt'altre ragioni, da motivi economici dello sviluppo della produzione e dal contrasto fra le forze produttive e le forme di relazioni, e quindi è su questi elementi che bisogna operare con una trasformazione rivoluzionaria.

Marx, dunque, contrappone all'individualismo di Stirner, puramente e semplicemente, ma anche molto rigorosamente, la concezione materialistica della storia. Egli non può fare diversamente proprio perché questa concezione è per lui la base di qualsiasi impostazione dei problemi dei rapporti fra gli uomini, ed egli non può rinunciare neppure per un momento a far valere, appunto, tale fondamentalità della teoria. Per mezzo di questa apparente sfasatura della risposta marxiana rispetto alla proposta di Stirner (perché, insomma, sembra sempre che Marx non affronti quella che per Stirner è la questione fondamentale, ma la sposti secondo la direzione d'uno sviluppo di pensiero che è il suo, ma ha ben pochi punti di contatto con il pensiero di Stirner), per mezzo di questa apparente sfasatura, dicevamo, Marx guadagna, come vedremo, la possibilità di restare immune dagli attacchi che Stirner ha mosso al "liberalismo sociale," cioè al comunismo, da lui interpretato, naturalmente, in chiave utopistica, secondo i documenti che, del resto, egli ha davanti, non essendo ancora apparso nulla che possa avvicinarsi al socialismo scientifico. Quegli attacchi erano rivolti sul piano filosofico contro un comunismo-filosofia,

teoria dell'essenza dell'uomo ecc., quindi, contro di essi non poteva valere, o almeno non poteva valere decisivamente, la contrapposizione, anche meglio elaborata, d'una nuova teoria o di nuovi motivi filosofici, perché ad essi Stirner avrebbe sempre potuto contrapporre il testardo rifiuto, da parte dell'individuo "unico," di accettare una qualsiasi teoria che non fosse nata nella sua testa, né le ragioni "superiori" della società, della comunità, dell'umanità che, come egli dice, son cose che non lo riguardano perché tentano di imporgli una "causa" che non è la sua. Il contrapporre dunque a Stirner non ragioni ideali, ma ragioni di fatto, il dimostrargli che egli non tiene conto di come stiano le cose in effetti, il trattarlo da illuso, da ingenuo e proprio da idealista, introduce un motivo nuovo, non contemplato né atteso dalla critica stirneriana, e quindi valido a sconvolgerne tutta la costruzione.

Ma grave errore sarebbe anche quello di limitare la critica di Marx a questa semplice funzione polemica, per la quale la concezione stirneriana sarebbe, pur sempre, criticata soltanto per metà, rimanendo pressoché intatte le ragioni, sia pur astratte e ideologiche, dell'individualismo anarchico; o anche, di credere che Marx, in ultima analisi, accetti o non si dia la pena di rifiutare l'individualismo di Stirner. Per capire che la critica dell'individualismo c'è, per saperla leggere dove è espressa e per saperla sottintendere dove non è espressa è però necessario intendere la concezione materialistica della storia non soltanto come un canone d'interpretazione storica, ma, nella sua globalità, insieme anche come teoria del rovesciamento pratico e fondazione dell'individuo organico, dell'"individuo personale" contrapposto all'"individuo di classe," elementi tutti, questi, integranti della teoria, come abbiamo riscontrato a proposito della prima parte dell'opera. Solo in questa sua compiutezza integrale il materialismo storico non è piú una mezza-critica dell'anarchismo, ma una critica essa stessa integrale e compiuta. Proprio perché a Stirner sfugge il vero senso dell'estraneazione umana e delle sue cause, il vero senso dell'asservimento dell'individuo, proprio perché egli l'attribuisce a ragioni ideali ed astratte, la sua ribellione non può far perno che su un oggetto altrettanto ideale ed astratto, in una continua oscillazione fra un perdurante spiritualismo e un empirismo gretto, sí che ne risulti il *monstrum* teorico d'un "unico" in cui coincidono la caparbia affermazione della situazione immediata ed irrazionale, una filosofia del "perché sí," e insieme la trasfigurazione di quest'immediatezza puntuale in una totalità che può *esaurire l'universo,* se può disinteressarsene e servirsene a piacimento in funzione della propria affermazione assoluta.

Stirner ha certamente ragione, dal punto di vista filosofico, quan-

do dice che la nozione di "uomo" non può esaurire me, te e lui come individui, perché per es. chi ha scritto *L'Essenza del Cristianesimo* è questo Ludwig Feuerbach nato a Landshut il 29 luglio 1804, e non "l'Uomo," né "il cittadino" e neppure "l'uomo sociale"; ma egli di fronte al fatto, altrettanto inoppugnabile, che questo individuo Ludwig Feuerbach vive accanto all'individuo Karl Marx ed all'individuo Caspar Schmidt, non può risolvere il problema di questo rapporto fra lui e gli altri se non concedendogli il diritto "di servirsene," di porli tutti in funzione della propria affermazione: mentre questo stesso diritto egli dovrà concedere, a sua volta, a Karl Marx, a Caspar Schmidt ed a tutti gli altri, sí che lo stesso Ludwig Feuerbach, o Karl Marx o Caspar Schmidt varrà, alternativamente, *tutto* o *nulla,* tutto se ci si pone dal punto di vista suo, nulla se ci si pone dal punto di vista d'un altro. La verità è che anche la produzione de *L'Essenza del Cristianesimo* da parte di Ludwig Feuerbach è un produrre condizionato da tutta la storia materiale e culturale della civiltà, e che questa situazione di un'attività complementare a quella degli altri si ripete tutte le volte che ci poniamo dal punto di vista d'un singolo. Onde i problemi del singolo non si risolveranno sospendendolo nel vuoto dell'autosufficienza, bensí considerandolo nella sua reale condizione di individuo fra individui, nessuno dei quali può esistere, materialmente e culturalmente, per la sua singolarità, ma soltanto per il concorso di tutti; e comprendendo che soltanto l'analisi dei modi reali, cioè storici, di questo concorso, può spiegare le contraddizioni, le aporie e le ingiustizie alle quali il singolo soggiace.

Ma questo significa altresí che nessuna concezione "filosofica" può vincere il paradosso stirneriano, perché è proprio vero che nessun *concetto* può *sostituire* l'individuo vivente o esaurirne l'unicità: soltanto quella concezione che rompe il circolo delle definizioni astratte, assumendo gl'individui non secondo i concetti che li definiscono, ma secondo gli atti del loro *produrre* le proprie condizioni di vita, può sostituire all'Unico solitario ed egoista, ultimo "spettro" della ideologia, l'individuo reale e concreto, cioè l'individuo storico.

4. *Io ho fondato la mia causa su nulla*

Il libro di Stirner si divide in due parti, l'una critica (*L'Uomo*) e l'altra sistematica (*Io*) che Marx chiama "L'Antico" e "Il Nuovo Testamento" appunto per deridere la pretesa della nuova rivelazione "egoistica." A queste due parti è premessa una breve introduzione che ha per titolo la frase conclusiva del libro: "Io ho fondato la mia causa su nulla." In apparenza questa dichiarazione è estremamente

suggestiva perché sembra anticipare gli sviluppi problematici dell'odierno esistenzialismo, per es. dello Heidegger di *Was ist Metaphysik?* o del *Brief über den Humanismus,* oppure del Sartre de *L'être et le néant.* Ma il lettore non deve lasciarsi portare a connessioni simili: malgrado la insistenza di Stirner nel precisare, contro Feuerbach: "*Su nulla,* non *sul Nulla*"[5] pure il teologismo che Stirner, con quella precisazione, vuole evitare, è confermato dal chiarimento che l'introduzione a *L'Unico* dà di quella formula: "Dio e l'Umanità hanno riposto la loro causa su nulla — in se stessi. Io riporrò dunque la mia causa in me stesso: come Dio, io sono la negazione di tutto il resto; io sono per me tutto — sono l'Unico. Se, come voi l'assicurate, Dio e l'Umanità sono ricchi al punto d'essere per sé stessi tutto nel tutto, per conto mio m'avvedo che mi manca molto meno ancora e che non ho da lagnarmi nella mia 'vanità.' Io non sono già il nulla nel senso di 'vano'; ma sono il Nulla da cui derivo tutto."[6]

Questo significa che quella celebre frase vuol dire semplicemente che come l'Uomo e Dio (ossia i termini conclusivi del teologismo sacro e profano) non pongono la propria causa in nulla che sia diverso da loro, non sono condizionati da alcunché, come la Sostanza spinoziana che è *causa sui,* cosí io non pongo la mia causa in nulla che sia diverso da me. Io sono la Sostanza, io sono l'Incondizionato, io sono Dio: un Dio "perituro ed effimero" che "si consuma da sé" ed è, pertanto, assolutamente libero anche da sé stesso. La *Selbstvergötterung,* l'autodivinizzazione, infinite volte rimproverata a Hegel dagli ortodossi, trova qui un'applicazione ben piú indiscutibile. E in effetti una derivazione sinistro-hegeliana condiziona interamente la posizione di Stirner, la quale rappresenta veramente l'ultima conclusione della "Critica critica." Come sappiamo, le forze della Sinistra, in questi anni attorno al '44 hanno ormai rotto quella compattezza che le aveva spinte arditamente sulla strada d'una rivolta ideale che, nel suo radicalismo, non mancava di incidere sulle condizioni storiche della Germania del tempo, almeno in senso borghese progressivo; e cosí disperse, si son ripiegate ciascuna su sé stessa a rimuginare i motivi piú differenziati, astratti, e distaccati da quello spirito d'intervento sulle condizioni storiche che aveva costituito la forza del movimento. Proprio a questo punto giunge sulla scena Stirner, vi lancia uno sguardo, e nell'immediata natività del suo spirito comprende subito che il risultato di tutti gli sforzi della cultura e della nuova filosofia tedesca per liberarsi dai gravami del passato e dalla pesante eredità del sistema hegeliano hanno approdato ad astrazioni, ultima delle quali "l'Uomo" e "l'Umanità." In fondo, egli ha perfettamente ragione nel dire che "l'Umanità" di Feuerbach e di Bauer finisce col riprodurre la Divinità dei teologi; né si può pretendere da lui che penetri entro

le possibilità di sviluppo della posizione di Feuerbach e che giunga ad una elaborazione e ad un rinnovamento autentici come quelli di Marx, perché gli mancano tutti i presupposti culturali e speculativi per un'impresa simile.

Intuita l'astrattezza dell'Umanismo, egli, dunque, vuol contrapporvi la massima concretezza. La "Critica" si trasforma in psicologia e gli offre il punto d'appoggio piú immediato ed elementare: io, qui ed ora, io solo con ciò che ho e con ciò che non ho, con ciò che voglio e con ciò che non voglio; io, che voglio ciò che non ho, e non voglio ciò che mi impedisce di procurarmelo. Nello stesso tempo, la mancata esperienza d'una vera critica della dialettica hegeliana (e quindi la mancata comprensione anche della critica di Feuerbach contro Hegel) gliene fa accettare lo schema di movimento: posizione immediata, estraneazione, riappropriazione, come *movimento d'un soggetto unico,* e anche qui, in una maniera elementare commisurata all'elementarità del punto di partenza: io son posto, mi trovo nel mondo; tutto ciò che non è "io," e che vuol impormi una ragione esterna, "una causa, uan buona causa" mi estranea, mi espropria: io mi emancipo riappropriandomi di ogni "causa," cioè facendo di me stesso la mia causa; la "buona causa" che gli altri volevano impormi è l'elemento della mediazione, perché mi fa comprendere che la mia "buona causa" sono io stesso, e quindi mi fa rientrare in me dall'estraneazione che mi asserviva alla religione, alla politica, alla cultura, alla filosofia.

Questo è, naturalmente, il punto in cui può subito inserirsi il giudizio critico di Marx. Riferendosi, appunto, all'*Introduzione* del "Libro" (il libro sacro di san Max, la nuova Bibbia, *L'Unico*), egli nota che Stirner "indaga sulla 'causa di Dio,' sulla 'causa dell'umanità,' e trova che esse sono 'cause prettamente egoistiche,' che tanto 'Dio' quanto 'l'umanità' si preoccupano soltanto del *loro,* che 'la verità, la libertà, l'umanità, la giustizia' 'hanno a che fare con sé stesse e non con noi, col loro bene e non col nostro': dal che arriva alla conclusione che tutte queste persone 'ci trovano il loro vantaggio.' Egli arriva al punto di trasformare queste frasi idealistiche, Dio, verità ecc., in borghesi benestanti che 'ci trovano il loro vantaggio' e che godono di un 'egoismo lucrativo' [...]. Se non gli avessero chiesto di servire le molte buone cause, non sarebbe mai arrivato a capire che anche lui ha una 'propria' causa, e dunque non avrebbe neppure 'riposto' questa sua causa 'in nulla' (cioè 'nel libro')." Un procedimento di ipostatizzazione di motivi ideali e culturali (religiosi, filosofici ecc.) sta dunque alla base della "riappropriazione" stirneriana, e questo vizio non può non inficiare tutto il resto: era appunto la prima cosa che bisognava mettere in chiaro.

La prima parte de *L'Unico* si divide in due capitoli, il primo (*Una vita umana*) quasi introduttivo e non suddiviso, il secondo (*Uomini del tempo antico e del moderno*) suddiviso in tre numeri (*Gli antichi, I moderni, I liberi*) a loro volta articolati, tranne il primo, in tre paragrafi.

Nel primo capitolo Stirner cerca di tracciare lo sviluppo delle età dell'"Uomo" in relazione al suo rapporto col mondo: "Dal momento in cui apre gli occhi alla luce, l'Uomo cerca di liberarsi e conquistare *se* stesso in mezzo al *caos* in cui rimane confuso col resto del mondo." Quindi, la vita dell'"Uomo" è una lotta per l'affermazione di sé stesso, una lotta per divenire non piú "l'Uomo," ma "Io," ossia per diventare *consapevolmente egoista,* per prendere perfetta coscienza di quella tendenza all'egoismo che è espressa dalla sua vita stessa, nel senso suddetto. In questa lotta per l'autoaffermazione, nella quale chi vince diviene padrone e chi perde schiavo, si svolgono le tre età dell'uomo considerate da Stirner, fanciullezza, giovinezza e maturità (la vecchiaia è esclusa: "quando sarò diventato vecchio potrò dirne qualcosa") caratterizzate dal dominio delle *cose,* dei *pensieri,* dell'*Io.* Il bambino "cerca di penetrare in fondo alle cose" o "dietro alle cose" e si sente sicuro quando riesce a scoprire il loro segreto: "Cosí, per esempio, quando siamo convinti che lo scudiscio non può piú nulla contro la nostra ostinatezza, non lo temiamo piú: 'noi abbiamo oltreppassato l'età della sferza' [...]. Piano piano riusciamo a persuaderci della nostra superiorità su tutto quello che ci sembrava inquietante; dietro la forza temuta della sferza, dietro il viso accigliato di nostro padre, dietro a tutto, insomma, noi scopiramo la nostra Atarassia; — cioè piú niente ci turba, piú nulla ci incute timore; noi acquistiamo la percezione del nostro potere di esistere e di vincere; noi scopriamo che nulla può contraddirci."

Ma questa imperturbabilità, questa forza acquisita, è Spirito, e con esso si apre la seconda età dell'"Uomo," la giovinezza: "Lo Spirito è il primo aspetto sotto il quale si rivela a noi stessi il nostro essere intimo; è il primo nome con il quale umanizziamo il divino, cioè l'oggetto delle nostre preoccupazioni, il fantasma, la 'potenza superiore.' Nulla piú ormai s'impone al nostro rispetto: noi siamo pieni di giovanili entusiasmi, consci della nostra forza; ed il mondo perde ai nostri occhi ogni credito, perché noi ci sentiamo superiori ad esso: — noi ci sentiamo *Spirito.*" Cosí il giovane "misura le proprie forze" sulle potenze naturali, liberandosi dai genitori, dalla famiglia, e infine "da ogni autorità umana": "gli uomini non formano piú un ostacolo davanti al quale egli s'arresta, perché gli si dice: 'bisogna

obbedire a Dio piuttosto che agli uomini.' Il nuovo punto di vista sotto cui si mette è il *celeste*; e, visto da questa altezza, tutto il '*terrestre*' si allontana, rimpicciolisce, si offusca e si perde avvolto in una bruma di disprezzo." Il giovane, quindi, non "si attiene" piú, come il fanciullo, "alle cose," bensí "ai pensieri: " "ormai siamo 'i servitori dei nostri pensieri'; noi obbediamo ai loro ordini come altre volte obbedivamo a quelli dei genitori o degli uomini. Sono esse (idee, rappresentazioni, *credenze*) che sostituiscono le ingiunzioni paterne e che governano la nostra vita [...]. Per il giovane non v'è piú vivo godimento che scoprire e far suo il *pensiero puro*: la Verità, la Libertà, l'Umanità, l'Uomo, tutti questi astri luminosi che rischiarano il mondo dei pensieri, illuminano ed esaltano l'anima giovanile."

Ma quest'idealismo si risolve per il giovane nel riconoscere la perfezione dello Spirito fuori di sé, nella perfezione assoluta dello Spirito Santo, in Dio. Da questa estraneazione l'Uomo rientra in sé nell'età matura, quando incomincia ad "amare il proprio corpo" e "ad agire verso il mondo a seconda del proprio interesse, non secondo il proprio ideale." "E ciò avviene perché l'uomo maturo, man mano e sempre piú risolutamente, è andato facendo di sé stesso il centro di tutto; mentre il giovane, facile all'entusiasmo, è distolto dalla riflessione da altri pretesti — Dio, la Patria ecc. — che non lo riguardano. Da questo momento l'uomo ritrova sé stesso una *seconda* volta." In conclusione, dice Stirner riassumendo lo sviluppo fin qui presentato, "io mi son ritrovato dietro alle cose e mi son scoperto Spirito; piú tardi mi ritrovo *dietro ai pensieri* e mi scopro loro creatore e loro *possessore*. All'età delle visioni i miei pensieri facevano ombra al mio cervello come l'albero al suolo che lo nutre: essi aleggiavano attorno a me quali incubi febbrili e con la loro terribile potenza mi turbavano. I pensieri stessi avevano assunto forme corporee, e questi fantasmi io li vedevo: essi si chiamavano Dio, imperatore, Papa, Patria ecc. ecc. Oggi distruggo queste incarnazioni menzognere, rientro in possesso dei miei pensieri e dico: *Io* solo ho un corpo e sono qualcuno. Io considero il mondo per quello che rappresenta per me: esso è il *mio* mondo: è mia proprietà: tutto riferisco a me stesso. Prima ero spirito e il mondo era ai miei occhi degno solamente del mio disprezzo: oggi sono Io; sono proprietario, e respingo nel nulla questi spiriti e queste idee di cui ho misurato la vanità. Essi non hanno piú alcun potere su di me, come nessuna potenza della terra può averne sullo Spirito. [capov.] Il fanciullo era realista, occupato dalle cose di questo mondo fino a che gli venne dato di penetrare la loro essenza occulta; il giovane è idealista, entusiasta dei suoi pensieri, fino al giorno in cui diventa uomo fatto: — uomo egoista, che pone al disopra delle cose e delle idee la sua

gioia, il suo interesse personale. E il vecchio?... Allorché avrò raggiunto questo gradino e sarò divenuto tale, avrò tempo di parlarne."[7]

Su questa costruzione, il cui simbolismo è tipico del procedere dei discepoli di Hegel e di Stirner stesso, Marx incomincia subito con l'osservare: "San Max pretende qui di scrivere la *biografia* del suo nemico mortale, 'l'uomo,' e non quella di un 'unico' o di un 'reale individuo.' Ciò lo intriga in divertenti contraddizioni." Osserveremo di passaggio come in effetti Stirner abbia incominciato la sua descrizione di "una vita" partendo dall'"Uomo," e l'abbia conclusa parlando invece dell'"Unico" *egoista* (l'uomo "maturo"). Resta però vero che tanto il primo quanto il secondo sono astrazioni alle quali non corrisponde alcun "individuo reale." Per tornare a Marx, egli continua con lo smontare, frase per frase, le pagine di Stirner per distruggerne la connessione logica. Noi, però, sia per evidenti ragioni di spazio e di tempo e sia, molto piú, per non perdere di vista l'essenziale, dobbiamo resistere qui e in seguito alla tentazione di riportare le sue innumerevoli battute di spirito, come: "Il bambino dunque diventa subito un *metafisico* che cerca di arrivare alla 'ragione delle cose,' " oppure: "Il giovane che cosí 'si è dato alla luce' invece di correre dietro alle donne e ad altre cose profane, non è altri che il giovane 'Stirner,' il giovane studente di Berlino che impara la logica hegeliana e ammira il grande Michelet" (il discepolo di Hegel di centro-sinistra, Karl Ludwig) per fermarci soltanto alle osservazioni funzionalmente piú rilevanti. E queste si trovano nelle conclusioni di Marx a proposito di questo primo capitolo stirneriano: "L'uomo che da giovane si è messo in testa ogni sorta di stupidità intorno alle forze ed alle condizioni esistenti, come imperatore, patria, Stato, ecc., e che le ha conosciute soltanto come sue proprie 'fantasie febbrili,' sotto la forma delle sue rappresentazioni, *secondo san Max distrugge realmente queste forze* togliendosi dalla testa la falsa opinione che ne aveva. Al contrario, poiché non guarda piú il mondo attraverso gli occhiali della sua fantasia, egli deve preoccuparsi della loro connessione pratica, conoscerla bene e regolarsi di conseguenza. Distruggendo la concretezza *fantastica* che essa aveva per lui, egli ne trova la concretezza reale fuori della sua fantasia. Quando per lui è scomparsa la concretezza *fantomatica* dell'imperatore, per lui è scomparsa non la concretezza, bensí la 'fantomaticità' dell'imperatore, del quale solo ora egli può valutare la forza reale nella sua estensione [...]. Il giovane come uomo non ha neppure un atteggiamento critico nei confronti di pensieri che sono validi anche per altri e che circolano come categorie, ma solo nei confronti di pensieri che sono 'pure creazioni della sua testa,' ossia di rappresentazioni generali, rigenerate dalla sua testa, intorno a condizioni esistenti. Egli dunque, per esem-

pio, non risolve neppure la *categoria* 'patria,' ma soltanto la sua personale opinione di questa categoria, sicché la categoria *universalmente valida* continua a sussistere e persino nel campo del 'pensiero filosofico' resta tutto da fare. Egli invece ci vuol dare ad intendere di aver risolto la categoria stessa, per aver risolto il suo comodo rapporto personale verso di essa: proprio come poco fa voleva darci ad intendere di aver distrutto la potenza dell'imperatore per aver rinunciato alla sua rappresentazione fantastica dell'imperatore." L'uomo stirneriano "crede di essersi sbarazzato del mondo delle cose nel passaggio da fanciullo a giovane, e di essersi sbarazzato del mondo dello spirito nel passaggio da giovane a uomo, e come uomo crede di avere il mondo in tasca e di non doversi piú preoccupare di niente [...]. Egli dimentica di avere distrutto la forma fantastica e fantomatica che le idee di patria, ecc., hanno assunto nel cervello del giovane, e di non avere invece ancora *toccato* queste idee in quanto esprimono delle condizioni reali. Ben lungi dall'essere diventato padrone delle idee, soltanto ora egli è capace di giungere alle 'idee.'" In conclusione "nei diversi stadi della vita Stirner non vede che 'scoperte di sé stesso,' e queste scoperte di sé stesso' si riducono sempre a una data situazione di coscienza. La diversità della *coscienza* dunque è qui la vita dell'individuo. La modificazione fisica e sociale che si opera negli individui e che produce una modificazione nella coscienza naturalmente non lo interessa [...]. Non tenendo alcun conto della 'vita' fisica e sociale dell'individuo e non parlando affatto della 'vita,' san Max fa astrazione, con perfetta coerenza, dalla nazionalità, dalla classe, ecc., ossia, ciò che è *la stessa cosa,* gonfia la *coscienza* dominante della classe a lui piú vicina nel suo ambiente immediato fino a farne la coscienza normale di 'una vita umana'"; e del resto "tutta la costruzione delle età della vita umana è già tracciata come prototipo nella terza parte dell'*Enciclopedia* hegeliana e, 'con parecchie modificazioni,' anche in altre opere di Hegel."

Prima di affrontare il seguito dell'opera, Marx non manca di rilevare come tutta la sua struttura non faccia che ripetere, sotto diversi trasvestimenti simbolici, una dialettica speculativa di realismo, idealismo e "unità negativa di entrambi" (o egoismo): e traccia, poco piú oltre, uno schema del piano dell'opera reinterpretato in funzione di quelle ripetizioni. In sostanza, quanto al preteso sviluppo reale dell'opera, ossia quanto ai suoi rapporti con la storia reale (della quale pur sempre Stirner pretende di risolvere i problemi), Marx osserva conclusivamente: "Abbiamo parlato sopra della concezione filosofica tedesca della storia. Qui in san Max ne troviamo un magnifico esempio. L'idea speculativa, la rappresentazione astratta diventa la forza motrice della storia, e pertanto la storia è trasformata in semplice

storia della filosofia. Ma anche questa non viene neppure concepita cosí come si è svolta, in base alle fonti esistenti, e tanto meno, neanche a dirlo, come si è sviluppata sotto l'influenza delle condizioni storiche reali, bensí come viene intesa e rappresentata dai moderni filosofi tedeschi, specialmente Hegel e Feuerbach. E da queste stesse rappresentazioni poi vien preso soltanto ciò che può essere adattato al fine perseguito e che è stato trasmesso per tradizione al nostro santo. In tal modo la storia diventa una semplice storia di sedicenti idee, una storia di spiriti e di fantasmi, viene sfruttata solo per fornire i corpi a questi fantasmi; da essa vengono presi i nomi che devono rivestire questi fantasmi dell'apparenza della realtà. Nel fare questo esperimento il nostro santo spesso lascia cadere la maschera e scrive una scoperta storia di fantasmi." E poco piú oltre: "della storia reale profana l'ortodosso san Max, *Jacques le bonhomme,* non sa dire alcunché di reale e profano se non che sotto il nome di 'natura,' di 'mondo delle cose,' di 'mondo del fanciullo' ecc. egli la contrappone continuamente alla coscienza come un oggetto sul quale essa specula, come un mondo che nonostante la sua costante distruzione continua ad esistere in una oscurità mistica per riapparire ad ogni nuova occasione."[8]

L'impostazione della critica di Marx è già evidente nei testi che abbiamo citato. Marx non si impegna in discussioni di principio, circa il valore o il disvalore delle "rappresentazioni" contro cui Stirner si ribella, e circa il valore o il disvalore di quell'elemento che dovrebbe far da soggetto a questa ribellione, l'individuo; bensí critica anzitutto il fatto che Stirner faccia insorgere il suo "unico" contro semplici rappresentazioni e in secondo luogo che questa ribellione non riguardi neppure una critica obiettiva delle rappresentazioni stesse, ma si esaurisca nel "togliersele dalla testa." Questo significa che Marx contrappone a Stirner nient'altro che la *concezione materialistica della storia.* E questa, per quanto riguarda una decisione di principio, sia riguardo all'oggetto di questa ribellione (Dio, Stato, Patria, Morale ecc.) che riguardo al suo soggetto (l'individuo singolo), impone che essi non siano considerati in astratto ma in rapporto con la vita reale degli uomini, e che soltanto la constatazione della loro concreta e reale efficienza e potenza su questa vita reale possa far decidere sull'atteggiamento da prendere nei loro riguardi: in altri termini, fra queste "rappresentazioni" ce ne saranno molte che risulteranno un riflesso di determinati rapporti di vita, e anche, alcune che si riveleranno a loro volta condizionanti i rapporti di vita e di produzione; ma ce ne saranno altre che si riveleranno pure fantasie di cui non è il caso di occuparsi: alcune dovranno venir eliminate nella loro causa, ossia nei rapporti di vita di cui sono un riflesso, altre forse potran-

no esser combattute per sé stesse, altre dovranno, al contrario, esser mantenute e soltanto esser rese espressione di condizioni diverse (si pensi all'etica) ecc. E tutto questo, ripetiamo, non sarà deciso dalla struttura ideale delle rappresentazioni, bensí dall'analisi dei rapporti reali fra gli uomini. E s'intende che ciò va detto anche e soprattutto riguardo al *soggetto* della rivolta. L'individuo di Stirner, che vive solo delle sue rappresentazioni, non appartiene "ad alcuna nazione né ad alcuna classe," non è condizionato da alcun rapporto di vita materiale ecc., è un elemento altrettanto astratto quanto le rappresentazioni che ha nella testa, quindi di esso non si può dire che "valga" né che "non valga," o meglio, di esso, in quanto è un'astrazione, si dovrà dire che non val nulla, ma questo giudizio negativo non pregiudica affatto una concreta concezione dell'individuo, né significa una svalutazione dell'individuo concretamente inteso. Al contrario, i testi marxiani rivelano anzitutto la preoccupazione di *difendere* l'individuo da una concezione che lo snatura e ne invalida tutte le concrete possibilità di emancipazione.

Noteremo infine che questa rigorosa applicazione del materialismo storico dà anche un primo accenno dell'individuazione delle vere ragioni per cui Stirner stesso non può andare oltre una ribellione astratta ed inefficiente, ossia Marx incomincia ad interpretare materialisticamente la *posizione di Stirner stesso*: Stirner "gonfia la *coscienza* dominante della classe a lui piú vicina nel suo ambiente immediato fino a farne la coscienza normale di 'una vita umana,' " il che significa che il suo anarchismo, in quanto non esce dalla sovrastruttura "ideologica" della civiltà borghese, è esso stesso un autentico prodotto della società che ha trovato la sua espressione nella filosofia di Hegel e dei suoi scolari.

E passiamo ora al secondo capitolo de *L'Unico* (*Uomini del tempo antico e del moderno*) che nella sua suddivisione (*Gli antichi, I moderni, I liberi*) pretende di seguire uno sviluppo storico: lo sviluppo della storia dell'"Uomo" non ancora emancipatosi dalle "cause" estranee che gli sono state imposte, e quindi non ancora giunto all'"egoismo."

Nel breve numero su *Gli antichi,* non ulteriormente suddiviso, Stirner vuol tracciare lo sviluppo dell'uomo antico, in realtà considerando soltanto quei momenti della filosofia greca che servono al suo scopo (e sorvolando su Platone e Aristotele!). Come i fanciulli, gli antichi prendevano il "loro" mondo come una verità "nella quale cercavano la falsità e che riuscirono a penetrare" perché insomma "furono gli stessi antichi che contribuirono a fare della loro verità una menzogna." La prima reazione ad una passiva accettazione del mondo fu opera dei Sofisti, i quali assunsero l'"intelligenza," la ragione, come

arma per la conquista della sorte migliore nel mondo. Con Socrate, invece, questa "educazione intellettuale" fu integrata dalla "educazione del cuore" che pone il Bene come fine ultimo e pertanto fonda l'etica. Ma come l'intelligenza ha voluto "trastullarsi liberamente con il contenuto dello spirito di cui essa è una faccia" cosí anche di fronte al cuore "deve crollare tutto ciò che appartiene al mondo, di modo che, finalmente, per amor suo — cioè per la *Felicità,* per la felicità del cuore — si rinunzierà alla famiglia, alla comunità, alla patria, ecc." Ne conseguí, dice Stirner, uno svuotamento sia del cuore che dell'intelletto, operato dagli Stoici, Epicurei e Scettici, che portò avanti l'impresa dell'uomo di liberarsi dal mondo per divenire "spirito": "questo spirito, che non esiste in alcuna *cosa,* ma unicamente nell'essere che è dietro e al di sopra delle cose, nel *pensiero,* gli Antichi non lo possedevano ancora. Ma lottavano per conquistarlo; lo desideravano ardentemente, lo invocavano, lo acuivano in silenzio per lanciarlo contro il loro onnipossente nemico: il Mondo." Il che non significa che gli antichi non *pensassero,* cioè non avessero pensieri, idee su tutto: ciò che non conoscevano era il Pensiero, lo Spirito. Cosí, conclude Stirner, "l'Antichità venne a capo del *mondo delle cose,* dell'ordine della natura e dell'universo" che implica anche i rapporti naturali dell'uomo. "Con il *mondo dello Spirito* comincia il Cristianesimo [...]. Gli antichi fecero ogni sforzo per *sottomettere il mondo,* e liberare l'uomo dalle pesanti catene che lo opprimevano, giungendo cosí alla dissoluzione dello Stato e alla preponderanza del 'privato.' Cosa pubblica, Famiglia, ecc., sono dei legami *naturali,* e come tali sono ostacoli imperituri che diminuiscono la mia *libertà* spirituale."[9]

Su queste pagine stirneriane Marx osserva anzitutto che "san Max" fa rappresentare la storia dell'antichità dalla filosofia di essa, senza Aristotele. Egli "da buon padre della Chiesa tedesco, fa cercare all'antichità stessa la sua propria negazione, il Cristianesimo [...]; egli fa negare il cristianesimo dagli antichi, come il moderno ateismo dai cristiani primitivi, invece di fare il contrario. Come tutti gli speculatori, Jacques le bonhomme prende tutto per la coda filosofica." Egli "mette i fatti a testa in giú, fa produrre la storia materiale dalla storia ideale 'e cosí via.' Fin dal primo momento apprendiamo ciò che si pretende che gli antichi pensassero del loro mondo; essi sono contrapposti come dogmatici al mondo antico, al loro proprio mondo, invece di apparire come i produttori di esso; si tratta soltanto del rapporto della coscienza con l'oggetto, con la verità: si tratta dunque soltanto del rapporto filosofico degli antichi col loro mondo: in luogo della storia antica subentra la storia della filosofia antica, e anche questa soltanto cosí come san Max se la rappresenta seguendo Hegel e

Feuerbach. La storia greca, dall'età di Pericle inclusa, si riduce cosí alla lotta delle astrazioni: ragione, spirito, cuore, mondanità, ecc. Sono questi i partiti greci." Ma subito dopo aver fatto queste constatazioni materialistico-storiche, Marx, che aveva iniziato i suoi studi filosofici proprio come cultore di filosofia greca, incomincia a dar lezione a Stirner su tutti gli argomenti da questo trattati. Anzi tutto, egli osserva, "la filosofia positiva dei greci, che segue direttamente ai sofisti e a Socrate, e in particolare la scienza enciclopedica di Aristotele, per Jacques le bonhomme non esiste affatto"; e inoltre, Stirner equivoca a proposito della figura del *sophós,* da lui limitata allo stoico, a proposito degli stoici di cui considera l'etica "unica scienza" ignorandone la filosofia naturale e la logica, a proposito di Democrito considerato uno stoico avanti lettera, a proposito dell'etica epicurea ecc. In conclusione, osserva Marx "i filosofi tedeschi hanno l'abitudine di opporre l'antichità come epoca del realismo all'età cristiana e moderna come epoca dell'idealismo, mentre gli economisti, gli storici e i naturalisti francesi e inglesi hanno l'abitudine di concepire l'antichità come il periodo dell'idealismo di contro al materialismo e all'empirismo dell'età moderna. Allo stesso modo si può considerare l'antichità come il periodo idealistico in quanto nella storia gli antichi rappresentano il '*citoyen,*' il politico idealistico, mentre i moderni mettono capo in ultima istanza al '*bourgeois,*' al realistico '*ami du commerce*' ovvero si può dire che è realistico perché per gli antichi la comunità era 'una verità,' mentre per i moderni è una 'menzogna' idealistica. Niente di piú risulta da tutte queste contrapposizioni e costruzioni storiche astratte."[10] Come si vede, non c'è molto da aggiungere a questa conclusiva liquidazione delle astratte dialettizzazioni di qualsiasi "filosofia della storia."

Il capitolo di Stirner su *I moderni,* il piú carico d'una simbologia hegeliano-decadente, si apre con alcune pagine introduttive nelle quali l'autore stabilisce la differenza dei moderni dagli antichi in ciò che, se anche i moderni cercano di scoprire la falsità dietro la verità, questa verità, per loro, è lo Spirito. L'Umanesimo, come la Sofistica, fu un'epoca di splendore di civiltà e non curò di "sbarazzarsi del suo contenuto cristiano." Fu Lutero a iniziare "l'esame del cuore," esame che portò il "cuore" a sbarazzarsi via via d'ogni contenuto, per ridursi all'"amore generale dell'Uomo, dell'Umanità," al "sentimento della libertà" ed alla "coscienza." "Il Cristianesimo ha raggiunto cosí il termine della sua evoluzione, perché si è denudato, è diventato arido, atrofizzato, vuoto. Il cuore ora non si sottometterà piú ad alcun contenuto, ribellandosi a tutto, a meno che il caso non lo sorprenda inconsciamente. Esso sottopone a una critica severissima, con crudeltà mortale, tutto ciò che pretende di commuoverlo; esso non ha piú al-

cuna pietà e non usa piú alcun riguardo, non essendo piú capace né d'amicizia né d'amore. Infatti, che cosa potrebbe amare negli uomini, dacché tutti sono degli "egoisti" e nessuno è veramente l'*Uomo*, il *puro Spirito*? Il cristiano non ama che lo spirito; ma dov'è il puro spirito?" L'amore spirituale è astratto perché non riguarda alcun individuo concreto: "Esso non è che simpatia teorica, un interesse per l'uomo come uomo e non come persona. La persona respinge questo amore, perché essa è egoista, perché essa non è l'Uomo, cioè l'idea alla quale solo può attaccarsi l'interesse teorico." D'altra parte lo spirito, pur diventato "essenzialmente differente e indipendente dal mondo" non può annientarlo: il mondo continua ad opporglisi, ed allo spirito non resta che "trascinare perpetuamente il melanconico desiderio di spiritualizzare il mondo, di 'redimerlo'; e con entusiastico ardimento giovanile, formula desideri di redenzione, progetti di miglioramenti e di riforme."

Ed è appunto il tema dello Spirito a formar oggetto del primo dei tre paragrafi in cui il capitolo su *I moderni* si suddivide. Lo Spirito, dice Stirner, non è realmente tale, cioè libero, se non in un mondo spirituale. Ma poiché questo mondo spirituale non esiste, lo Spirito deve cercarselo: "Come il pazzo si edifica un proprio mondo di sogni, senza il quale non sarebbe pazzo, cosí lo Spirito deve crearsi il proprio mondo di fantasmi, e fino a tanto che non l'abbia creato egli non è Spirito. Sono le sue creazioni che lo fanno Spirito, e da esse lo si riconosce: egli vive in esse; esse sono il suo mondo [...]. Le opere, le creature dello Spirito non sono altro che Spiriti, fantasmi." Quest'atteggiamento spiritualistico puro non è proprio soltanto del cristiano; anche l'ateo crede che lo spirituale sia la miglior parte di lui, e si accomuna ai credenti nello zelo contro l'egoismo. Egoista è colui che "invece di vivere per un'idea, cioè per qualche cosa di spirituale, e di sacrificare a questa idea il proprio interesse personale, al contrario serve a quest'ultimo [...]. Colui che non si dimostra buon patriota rivela il suo egoismo verso la patria. Cosí è in un'infinità d'altri casi: godere di un privilegio a spese del resto della società è peccare di egoismo contro l'idea d'eguaglianza; detenere il potere è violare egoisticamente l'idea di libertà, ecc." L'egoista dunque fa di sé stesso il centro del mondo, mentre per lo spiritualista centro è lo Spirito. Ma la prima creazione dello Spirito dev'essere lo Spirito stesso. "Sei tu un pensatore prima di aver pensato? È appunto creando il tuo pensiero che crei in te il pensatore; perché tu non pensi prima di aver avuto un pensiero." Questa creazione spirituale non lascia spazio ad una sopravvivenza di altro, oltre che dello Spirito: "Cosí l''entusiasmo dello Spirito' ti ha afferrato ed avvinto, ed ora aspiri con tutte le tue forze a divenire tutto Spirito e a fonderti nello Spirito. Lo Spirito è il tuo *Ideale,* l'inaccessibile, l'infinito: lo Spirito per te si chia-

ma 'Dio.' 'Dio è lo Spirito!' [...] Lo Spirito, per esistere come puro Spirito, deve necessariamente essere un al di là; poiché io non lo sono, il puro Spirito non può essere che all'*infuori di me,* e siccome nessun uomo realizza integralmente la nozione di 'Spirito,' lo Spirito puro, lo Spirito in sé, non può essere che all'infuori degli uomini, al di là del mondo umano; non terrestre, ma celeste."

Come si vede, siamo entrati nella problematica feuerbachiana, e appunto Stirner non può non anticipare qui i motivi fondamentali di quella sua critica di Feuerbach che sarà poi oggetto del capitolo sul *Liberalismo umano.* Quando Feuerbach dice che l'uomo ha estraniato la sua essenza nell'immagine di Dio, nota Stirner, egli opera un'inaccettabile contrapposizione fra "la nostra essenza" e "noi," fra un "io essenziale" e un "io non essenziale"; "che cosa guadagniamo dunque, a trasformare il divino esteriore, che è fuori di noi, in un divino interiore? *Siamo* noi quello che è in noi? Noi non potremmo dire che siamo ciò che è fuori di noi [...]. Ed è precisamente perché noi non siamo lo Spirito che abita in noi, che fummo obbligati a collocare questo Spirito fuori di noi: siccome egli non costituiva tutto il nostro essere, non era il tutto in noi, non potevamo accordargli altra esistenza che all'infuori di noi, nell'aldilà. [capov.] Feuerbach si aggrappa con l'energia della disperazione a tutto il contenuto del Cristianesimo, non già per abbatterlo, ma per impadronirsene e avvincerlo; per strappare dal cielo, dove si trovava, con un ultimo sforzo, questo ideale lungamente desiderato e mai raggiunto, e conservarlo eternamente." Io non sono né Dio, né l'Uomo; io non sono né l'essenza suprema, né la mia essenza; e perciò mi è indifferente concepire l'essenza in me o fuori di me."

Segue il secondo paragrafo, *Gli ossessi,* con gli ulteriori titoletti interni *Il regno dei fantasmi* e la *Follia.* Da quando lo spiritualismo ha ridotto il mondo a vana apparenza, ed ha reso unica realtà lo spirito, "tutte le cose che si mostrano a te non sono altro che il riflesso dello Spirito che in esse abita, un'apparizione spettrale: il mondo intero non è che una fantasmagoria dietro la quale si agita lo Spirito. Tu 'vedi degli Spiriti' [...]. Tu hai uno Spirito, perché hai dei pensieri. Ma che cosa sono questi pensieri? — Degli esseri spirituali. — Essi non sono dunque delle cose? — No, ma lo Spirito delle cose, quello che v'è in esse di piú intimo, l'essenziale; la loro idea. — Quello che tu pensi non è dunque semplicemente il tuo pensiero? — Al contrario, è quello che v'è di piú reale, di propriamente vero nel mondo: è la verità stessa; quando io penso giusto, penso la verità. Io posso ingannarmi sul conto della verità, posso *disconoscerla;* ma allorché la mia *conoscenza* è veridica, è la verità che è l'oggetto della mia conoscenza [...]. Io *credo* nella Verità; ed è perciò che la ricerco: nessuna cosa la sorpassa; essa è eterna!"

Di qui la prevalenza, nel moderno costume di pensiero, della categoria del *sacro,* che è presente tanto nel falso egoista, o "egoista involontario," che agisce per sé stesso pensando di agire per una causa superiore, quanto anche all'ateo, che dopo aver negato l'Essere superiore, si inchina di fronte alla Verità, ai Diritti, alle Idee. La nozione del *sacro* è riconoscibile per la sua estraneità all'Io: "In tutto ciò che è santo v'è qualche cosa di sconosciuto, di differente, che ci mette a disagio. Quello che mi è santo *non mi appartiene*; se la proprietà altrui, per esempio, non mi fosse sacra, la considererei *mia* e non lascerei sfuggire alcuna occasione per approfittarmene e disporne come piú mi aggrada; se, al contrario, il viso dell'imperatore della Cina mi è sacro, esso rimane estraneo ai miei occhi e li abbasso dinanzi a lui [...]. Santo è dunque l'essere supremo; santa è ogni cosa per cui si rivela o si rivelerà, e santificati sono coloro che riconoscono questo essere supremo nel loro proprio essere, cioè nelle manifestazioni di questo essere. Quello che è santo santifica il suo adoratore; il culto che gli erige lo santifica e santifica ciò che egli fa: un santo commercio, dei pensieri santi, delle sante azioni, ecc. ecc. [...]. Che poi il vostro essere supremo sia Dio unico in tre persone, il Dio di Lutero, l''essere supremo' del Deista o che non sia in alcun modo Dio ma l''Uomo,' è tutt'uno per chi nega l'essere supremo stesso. Voi tutti, che servite un essere supremo qualsiasi, non siete altro che gente religiosa: tanto il piú frenetico ateo quanto il piú fervente cristiano."

Queste sacre entità spirituali, prosegue Stirner, ci introducono nel regno delle essenze, o "regno dei fantasmi." "Che si esamini a fondo il minimo fenomeno, che se ne ricerchi l'essenza, vi si scoprirà sovente tutt'altra cosa di quello che ci *appariva* a prima vista [...]. E col rivelarne l'essenza, si riduce l'aspetto fino allora mal compreso a una menzognera apparenza [...]. Quello che appariva prima ai nostri occhi per esistente, come il mondo e i suoi rapporti, ora ci appare come una pura illusione, e *quello che esiste veramente* è l'essenza, il cui regno è pieno di Dei, di spiriti, di demoni; cioè di buone e cattive essenze. Rovesciando questo mondo, quello che esiste ormai veramente è il mondo delle essenze." Ma il "fantasma" per eccellenza è, in fondo, l'"Uomo" stesso: "Fu Cristo che mise in luce questa verità: che il vero Spirito, il fantasma per eccellenza, è l''Uomo.' Lo spirito *fatto carne* è l'Uomo; egli stesso è la vera essenza; e ne è nel medesimo tempo l'apparenza e l'esistenza. Da allora l'uomo non si spaventa piú dei fantasmi che sono fuori di lui, bensí di sé stesso; egli è per sé stesso oggetto di terrore. In fondo al suo petto abita lo *Spirito del peccato*; il pensiero piú dolce (e questo pensiero è pure uno spirito) può essere forse un demonio."

La credenza nei "fantasmi" è l'ossessione del mondo moderno,

l'idea fissa da cui l'uomo è dominato. Che un pazzo si creda l'imperatore del Giappone o che un buon borghese "s'inganni d'essere chiamato dal suo destino ad essere un buon cristiano, un fedele protestante, un cittadino leale, un uomo virtuoso, è sempre identicamente la stessa 'idea fissa' [...]. È per questo che moltissimi scrittori ammucchiano in-folio su in-folio trattando dello Stato, senza mettere in discussione l'idea dello Stato [...]. E i sudditi vegetano nella servitú, i virtuosi nella virtú, i liberali negli eterni princípi dell'umanesimo, senza introdurre nella loro idea fissa lo scalpello della critica." I piú rigidi ortodossi faranno lega coi piú illuminati ove si tratti della verità o della Morale. "L'eretico contro la credenza pura non è piú esposto alla fobia persecutrice d'altri tempi, è vero; ma questa si è volta interamente contro l'eretico che attenta alla Morale pura." Oggi, infatti, "la moralità non derivando piú semplicemente dalla Pietà, ma avendo radici sue proprie, il principio della morale non procede piú dai comandamenti divini, ma dalle leggi della ragione; e per far sí che questi comandamenti siano valevoli, bisogna prima che il loro valore sia stato controllato dalla ragione e da essa contrassegnato. Le leggi della ragione sono l'espressione dell'uomo stesso, perché l''Uomo' è ragionevole, e l''essenza dell'uomo' implica di tutta necessità queste leggi. Pietà e Morale differiscono in ciò che la prima riconosce Dio per legislatore; la seconda l'Uomo." Anche l'impotenza di certe opposizioni politiche dipende solo dal fatto che esse non vogliono allontanarsi dalla Moralità o dalla Legalità: ma "che cosa rimane all'opposizione? Può forse essa esigere una libertà allorché l'eletto, la maggioranza, trovano opportuno respingerla? No! Essa non oserebbe *volere* la libertà; tutto quello che può fare è *desiderarla,* e, per ottenerla, fare 'petizioni' e tendere la mano domandandola per carità." Queste critiche, aggiunge Stirner, si applicano anche ai "piú liberali" (o "liberali umanitari," come dirà in seguito), che pur opponendosi alla morale borghese, non mancano di istituire a loro volta una morale; "la morale diventa 'morale libera' allo stesso modo che lo Stato borghese, quantunque ne subisca una diminuzione, diventa 'Stato libero' o anche 'Società libera,' senza cessare d'essere l'una la Morale e l'altro lo Stato," e cioè, in sostanza, due forme di coercizione del singolo. Questi liberali "umanisti" (e cioè Bauer, Feuerbach ecc.) si vantano d'aver svincolato la morale dalla religione; ma "ammesso che 'l'Uomo' sia per l'uomo l'ente supremo" la morale diventa essa stessa religione: "L'Uomo, essere superiore, sino ad ora subordinato a un Essere supremo, raggiunge il piú alto grado assoluto, e noi uniformiamo i nostri rapporti con Lui alla stregua di un essere supremo: cioè religiosamente." Quando Feuerbach dice: "L'amore non è santo (e non è mai stato considerato tale dagli uomini) perché è pre-

dicato di Dio; ma è un predicato di Dio perché in se stesso è divino" che cos'altro fa se non "invertire l'ordine del predicato e del soggetto [...], un hysteron proteron logico"? "Perché dunque non muove guerra ai predicati stessi, all'amore e alle santità di ogni specie? Come poteva lusingarsi di allontanare gli uomini da Dio, lasciando loro il divino? E se, come Feuerbach dice, l'essenziale per essi non fu mai Dio, ma i soli suoi predicati, perché affaticarsi tanto a togliere la denominazione lasciando loro la cosa? D'altronde egli stesso proclama che il suo scopo è di 'distruggere un'illusione' [...] poiché 'l'amore religioso non ama l'uomo, che per amor di Dio: cioè in apparenza ama l'uomo, mentre in realtà ama Dio.' È forse altrimenti per l'amore morale? Si ispira esso all'uomo, *al tale o tal altro uomo* in particolare, per amore di *lui,* di *questo uomo,* o per amore della Morale, dell'Uomo in generale, e, in conclusione — poiché *Homo homini Deus* — per amore di Dio?"

Segue una requisitoria contro le piú importanti forme di "ossessione" imposte all'uomo dal dominio dei pensieri: rinuncia, abnegazione, disinteresse, assioma, principio, precetti, punto d'appoggio, vocazione, veracità, amore ecc., tutte idee *date,* impresse in noi per mezzo dell'educazione, non mai *prodotte,* come quelle che ci vengono dalle circostanze esteriori, dall'esperienza. "A noi non è *permesso* di sentire, ad ogni nome o ad ogni oggetto che ci si presenta, il primo sentimento che in noi nasce; ma, per mezzo dell'educazione, la mia anima e il mio spirito devono essere modellati nel modo che ad altri conviene, non come converrebbe a me stesso."[11]

E siamo giunti al terzo paragrafo del capitolo su *I moderni,* intitolato *La gerarchia* (nel senso etimologico, di "dominazione del sacro"), nel quale Stirner vorrebbe tracciare la *storia,* appunto, della dominazione delle idee. Sarà, naturalmente, uno dei punti su cui si eserciterà al massimo la violenza sarcastica di Marx, che riuscirà a dimostrare come questa pretesa "storia" non sia che una caricatura della filosofia della storia di Hegel.

"La storia dell'umanità, che appartiene quasi interamente alla razza caucasica, sembra aver percorso fino al presente due periodi; al primo, durante il quale fummo costretti a spogliarci della nostra originale natura *negra,* successe il periodo *mongolico* (cinese) al quale bisognerà por fine con la violenza. Il periodo negro rappresenta l'*Antichità,* i secoli di dipendenza dagli *oggetti* (cena di polli sacri, volo degli uccelli, starnature, lampi e tuoni, stormire di alberi, ecc.); il periodo mongolico rappresenta i secoli di dipendenza dai *pensieri*: l'*Era cristiana.* All'avvenire sono riservate queste parole: 'Io sono il possessore del mondo degli oggetti; e sono il possessore del mondo dei pensieri.'" La dipendenza dalla filosofia della storia di Hegel spiegherà —

come noteremo al seguito di Marx — la stramberia di questa costruzione, che vuol dare una forma "storica" alla successione ideale già prospettata in *Una vita umana,* perché il "periodo negro" corrisponde all'età della fanciullezza, quello "mongolico" all'età della giovinezza, e quello "caucasiano" alla maturità del singolo che sta per divenire egoista: e naturalmente Marx non ha mancato di notare queste simmetrie, o sostanziali ripetizioni che riempiono l'opera, all'inizio della sua critica.

In quanto rappresentanti dell'"età di dipendenza dai pensieri" i "mongoli" formano oggetto della maggiore attenzione da parte di Stirner. Poiché "la Morale, sotto la sua prima e inintelligibile forma si presenta come *abitudine,*" i cinesi possono "raggiungere una pura e naturale moralità, solo attenendosi ai costumi antichi, alle antiche usanze, e odiare qualunque innovazione quale un delitto degno di morte." L'abitudine "assicura l'uomo contro l'importunare delle cose, e gli crea un mondo speciale, il solo in cui si sente a suo agio, cioè un *cielo,*" "fine della rinuncia," "libero godimento: l'uomo non rifiuta piú nulla a sé stesso, perché nulla piú gli è estraneo o ostile."

Ma se i mongoli, prosegue Stirner, "hanno affermato l'esistenza d'esseri spirituali e creato un cielo, un mondo degli Spiriti, i caucasiani hanno, d'altra parte, lottato per migliaia di anni contro questi esseri spirituali onde penetrarli e comprenderli. Essi, dunque, non facevano altro che edificare sul terreno mongolico" perché essi si accinsero al compito di "dare l'assalto al cielo della moralità e conquistarlo. Abbattere tutti i dogmi per sostituirvene, sul terreno devastato, uno nuovo e migliore; distruggere le abitudini per metterne al loro posto delle nuove e migliori: ecco tutta la loro opera." Il che significa che il caucasiano "che *riforma* e *migliora,*" "agisce da mongolo; poiché non fa che ristabilire ciò che era, cioè un dogma, un assoluto, un cielo." Finalmente, "il regno dei cieli, il regno degli Spiriti e dei fantasmi, ha trovato il posto che gli conveniva nella filosofia speculativa. Esso è diventato il regno dei pensieri, dei concetti e delle idee; il cielo è popolato di idee e di pensieri, e questo 'regno degli Spiriti' è la realtà stessa." Se dunque i tentativi "caucasiani," cioè moderni e idealistici, di "dar la scalata al cielo" si risolvono in un nuovo "mongolismo," chi, si chiede Stirner, "farà ora rientrare lo Spirito nel suo nulla? Colui il quale provò con lo Spirito che la natura è vana, fugace e peritura; colui solo potrà provare la vanità dello Spirito. *Io* lo posso, e lo può chiunque tra di voi il cui *Io* ordini e regni sovrano; colui che lo può è, in una parola, l'*Egoista.*"

Dopo alcune divagazioni e ripetizioni sul "sacro" e sulle "idee fisse" Stirner sente il bisogno di sviluppare il suo concetto di *Gerarchia* con riferimenti storici piú concreti di quanto possa esser signi-

ficato dai precedenti simboli; e sceglie a tal fine i due argomenti obbligati, nel suo ambiente culturale, della rivoluzione francese e della riforma protestante. Anch'esse sono un effetto del "dominio delle idee" ed opera di "preti": "Colui che vive per una grande idea, per una buona causa, per una dottrina, un sistema, una missione sublime, non deve lasciarsi sfiorare da alcun desiderio terrestre; egli deve deporre ogni interesse egoistico. Questo ci conduce alla nozione di *Sacerdozio,* che, avuto riguardo al suo ufficio pedagogico, si potrebbe chiamare pedantismo [...]. Vivere e operare *per un'idea* è sempre per l'uomo una vocazione, ed il suo valore umano è misurato alla stregua della fedeltà con cui ad essa si consacra." "Tale essendo il dominio delle idee, o il sacerdozio, Robespierre, Saint-Just, ed altri, erano essi pure dei preti, degli ispirati, entusiasti strumenti conseguenti di un'idea, campioni dell'ideale." Ebbene, "contro questi rappresentanti d'interessi ideali o sacri si eleva l'innumerevole moltitudine degli interessi profani, 'personali.' Nessuna idea, nessuna dottrina, nessuna causa santa è cosí grande che essa non debba mai essere vinta o modificata dagli interessi personali. Se accade che questi vengono sommersi momentaneamente, nelle ore di sconvolgimento o di fanatismo, il 'buon senso popolare' li riconduce tosto a galla. La vittoria delle idee non è completa se non quando esse cessano di essere in contraddizione con gli interessi personali, cioè quando danno soddisfazione all'egoismo." Bauer, prima citato da Stirner, aveva detto (nel VI vol. delle *Memorie sulla storia moderna dopo la Rivoluzione francese*, p. 7) che la classe borghese non era capace di alcun sacrificio, di nessun entusiasmo per un'idea, di nessuna elevazione, e che essa aveva "accaparrato per sé sola il beneficio delle idee rivoluzionarie, alle quali altri, disinteressati o appassionati, si erano sacrificati" ed aveva "cambiato lo spirito in denaro." Ora, commenta Stirner, "è indubbio che essa ha falsificato le conseguenze ideali che Robespierre voleva trarre dal suo principio"; ma questo significa che "l'istinto del proprio interesse l'ha avvertita che quelle conseguenze non concordavano coi propositi cui essa mirava, e che sarebbe un giuoco da imbelle quello di volersi piegare alle deduzioni della teoria. Doveva forse essa spingere il disinteresse fino ad abiurare tutto quello che era stato il suo scopo, per il trionfo di una rigida teoria?"; quindi, egli conclude: "Io non biasimo la borghesia di non essersi lasciata distrarre dal suo scopo da Robespierre e d'aver chiesto consiglio al proprio egoismo per sapere fino a qual punto doveva assimilarsi le idee rivoluzionarie. Ma coloro che si potrebbero biasimare (se tuttavia si trattasse qui di biasimare qualcuno o qualche cosa) sono appunto quelli che si lasciano imporre come interessi propri gli interessi della classe borghese. Non impareranno essi, dunque, un giorno a com-

prendere da quale parte è il loro vantaggio? [...] Perché dunque l'egoismo di coloro i quali propugnano e consultano in ogni occasione il loro interesse personale soccombe fatalmente davanti a un interesse sacerdotale e pedagogico? Perché la propria persona sembra a loro stessi meschina, troppo insignificante (quello che è, infatti) per osare di pretendere tutto, e che tutto si inchini ai loro desideri."

Uno spazio molto piú ampio dedica Stirner al secondo degli argomenti "storici" che devono rappresentare il "dominio delle idee" o "gerarchia," il protestantesimo: e s'intende, perché gli permette di trasferirsi, dalla storia dei fatti, a quella storia delle idee che forma il vero ambiente naturale della sua protesta individualistica; senza dire che questa atmosfera risuona, per lui, ancora molto distintamente, della voce del suo maestro, Hegel, al quale risalgono in sostanza, e come Marx non mancherà di indicare, le sue osservazioni piú interessanti in proposito.

"Lutero, col quale finisce quello che si chiama Medio Evo, fu il primo a comprendere che se l'uomo vuole conoscere la verità, deve cominciare a diventare un altro, cioè diventare tanto vero quanto la verità stessa. Soltanto colui che crede alla verità può esserne partecipe: cioè la verità è accessibile solamente al credente, e solo il credente può esplorarne le profondità." Egli può esser paragonato a Cartesio, perché come Cartesio scoprí la "coscienza scientifica," il pensiero libero, Lutero scoprí la libera fede, e pensiero e fede sono le sole cose che non possono esser sottratte all'uomo. "Il *dubitare* di Cartesio implica questo giudizio, che solo il *cogitare,* il pensiero, lo spirito, *è.* È una rottura completa col senso 'comune' che accorda una realtà alle cose indipendentemente dai loro rapporti con la ragione! Solo lo Spirito e il pensiero esistono. Tale è il principio della filosofia moderna, ed è il principio cristiano in tutta la sua purezza." Infatti, dopo Cartesio non si considera filosofo se non chi "vede, mostra e dimostra nel mondo il cielo, nel terrestre il sovrannaturale, nell'umano il divino," onde Bacone e Hume, la cui filosofia fu incapace di diventare una teologia, furono esclusi dal regno dei filosofi. Per tornare al protestantesimo, Stirner nota come il protestante, sia molto piú intimamente religioso del cattolico: "Siccome nel Protestantesimo la *fede* è divenuta piú interiore e la *servitú* si è fatta piú intima, la santità di quelle cose [Sacra Scrittura, autorità ecc.] è divenuta parte dell'uomo stesso; i suoi pensieri ed i suoi atti ne furono pervasi; si sono creati dei *casi di coscienza* e tracciati dei *doveri sacri."* E piú oltre: "Secondo il Cattolicesimo, il mondano, il Secolare può essere *consacrato* o *santificato*; ma non è santo senza la benedizione sacerdotale. Secondo il Protestantesimo, al contrario, il temporale è santo *per sé stesso,* per il solo fatto della sua esistenza." Il Lutera-

nesimo "*santifica* il profano": e "fu cosí," aggiunge Stirner saltando a piè pari da Lutero a Hegel, e facendo finalmente concludere questa "storia" nel suo culmine, la filosofia speculativa, "che il luterano Hegel (dichiara lui stesso in un brano delle sue opere[12] che tale vuol rimanere) riuscí a identificare completamente l'ordine naturale con l'ordine logico. In tutto v'è la Ragione, cioè lo Spirito Santo; 'il reale è razionale,' e il reale è, infatti, il tutto attesoché in tutte le cose, per esempio anche in ogni menzogna, si può scoprire la verità: non esiste la menzogna assoluta come non esiste il male assoluto, ecc."

Le pagine conclusive del capitolo riprendono allora il tema della ribellione del singolo alla "Gerarchia," al dominio delle idee: "Se posso ridurre lo Spirito a non essere piú che un *fantasma* e ad abbassare la supremazia, che esercita su di me, al livello di un *ramo di pazzia,* esso non mi sembrerà piú né santo, né sacro, né divino, ed io *mi servirò di lui* invece di servirlo, come mi servo della natura a mio modo e senza il minimo scrupolo." "La storia del mondo fu crudele con noi; e lo Spirito ha conquistato una potenza sovrumana. Tu devi rispettare le mie miserabili scarpe che potrebbero proteggere i tuoi piedi nudi; tu devi rispettare il mio sale grazie al quale le tue patate acquistano un buon sapore; e la mia superba carrozza il cui possesso ti metterebbe al riparo della tua indigenza: tu non puoi allungare la mano verso tutto ciò. Tutte queste cose e innumerevoli altre sono *indipendenti* da te; e l'uomo deve riconoscerle tali; deve ritenerle intangibili, onorarle, rispettarle; sventura a colui che tende la mano desiosa verso di esse: di lui diremo subito che ha 'le unghie acuminate.' [capov.] Che cosa ci rimane? — Ben poco, anzi si potrebbe dire nulla! Tutto ci è stato tolto; e non possiamo tentare di toccare alcuna cosa se non ci fu *data*; se viviamo, è per la *clemenza* del donatore che ci ha accordato questa *grazia.* Non ti è neanche concesso di raccogliere un ago da terra, se prima non ne hai ottenuto il permesso e se non ne sei *autorizzato.* E autorizzato da chi? Dal *Rispetto*! Soltanto quando esso ti avrà accordato la proprietà di quell'ago, solo quando potrai *rispettarlo* come una proprietà, tu potrai abbassarti a raccoglierlo. Ben di piú, tu non devi aver alcun pensiero, non puoi pronunciare alcuna sillaba, commettere nessun atto che abbiano in te solo la loro sanzione, invece di riceverla dalla Moralità, dalla ragione o dall'Umanità. Beata *ingenuità* dell'uomo il quale non conosce che i suoi desideri, con quale crudeltà si tentò d'immolarti sull'altare della *Costrizione*! [...] Coraggio dunque, o paria, poiché sei in tempo ancora! Cessa di vagare, urlando fame, attraverso i campi già falciati dal profano: arrischia tutto, e precipitati attraverso le porte, nel cuore stesso del Santuario! Se tu consumi il Sacro, l'avrai fatto tuo!"[13]

Due ragioni ci muovono a dare, ora e nel seguito, quest'ampia documentazione del pensiero di Stirner. La prima risponde al dovere d'una presentazione obiettiva dell'oggetto al quale si applicherà la critica di Marx, presentazione che invano il lettore cercherebbe nelle pagine di Marx stesso, che muovono immediatamente da una contraffazione caricaturale: cosa che Marx poteva benissimo permettersi nel momento dell'apparizione e della massima risonanza del "Libro," ma che oggi, se ci si limitasse ad essa, impedirebbe non solo un giudizio obiettivo ma addirittura la pura e semplice comprensione materiale: e in questo senso le nostre citazioni possono costituire anzitutto una necessaria guida alla lettura dell'*Ideologia tedesca* stessa. In secondo luogo, l'esposizione caricaturale di Marx, anche ove riuscisse a far comprendere la sostanza dell'oggetto della critica, non potrebbe evitare l'inconveniente che la svalutazione di esso si riflettesse anche sulla risposta marxiana, circa la quale, infatti, la prima cosa che il lettore dell'*Ideologia tedesca* è portato a chiedersi, è perché mai su un libro che, dalla presentazione di Marx, risulta cosí strambo e zeppo di sciocchezze Marx, Engels e forse anche Hess abbiano sentito il bisogno di scrivere, a loro volta, un libro di ampiezza quasi uguale. Al contrario il testo di Stirner, pure nelle sue stranezze simbolistiche e nelle sue ingenuità di procedimento, presenta una posizione mentale la cui immediatezza trova facilissime risonanze in tutte le possibili tendenze individualistiche, anche ulteriori e odierne: quante volte, insomma, il lettore dell'*Unico* è immediatamente portato a dar ragione a Stirner, a credere che la sua critica antispiritualistica colga nel segno, sí che la critica di Marx, letta successivamente, gli presenta le cose sotto una luce del tutto diversa, gli suggerisce motivi del tutto insospettati e gli fa comprendere che la ingenuità di *Jacques le bonhomme* è una qualità molto piú diffusa fra gli uomini di quanto non si possa pensare a prima vista? Questo significa che proprio l'immediata posizione mentale stirneriana è molto difficile ad aggredirsi, a disarticolarsi ed a criticarsi compiutamente, e che quindi l'esperienza di quest'impresa, cosí come Marx l'ha compiuta, dev'esser la piú completa possibile, e deve incominciare a prendere la posizione stirneriana, nel testo che la presenta, *molto piú sul serio* di quanto l'atteggiamento costantemente caricaturale di Marx non suggerisca in effetti: ragioni tutte che si aggiungono a quella, piú ovvia ma piú generica ed imprecisata, della necessità d'una obiettiva informazione filologica e critica.

La critica di Marx segue passo passo, come sempre, anche il capitolo su *I Moderni,* e si articola approssimativamente secondo le stesse suddivisioni, con titoletti che talvolta riproducono quelli di Stirner, tal altra vi aggiungono qualche termine caricaturale, tal altra

li contraffanno del tutto. Data l'ampiezza del testo ci limiteremo, al solito, a riferirne i punti piú essenziali.

A proposito della differenza fra antichi e moderni, esposta da Stirner nelle pagine introduttive al capitolo prima delle suddivisioni, Marx incomincia con l'osservare che "ancora una volta Jacques le bonhomme prende i moderni non nella loro connessione storica reale col 'mondo delle cose,' che a dispetto del suo esaurimento continua sempre ad esistere, ma nel loro comportamento teorico, anzi religioso; anche la storia del Medioevo e dell'età moderna esiste per lui soltanto come storia della religione e della filosofia: tutte le illusioni di queste epoche e le illusioni filosofiche su queste illusioni sono accettate alla lettera. Dopo aver dato cosí alla storia dei moderni la stessa piega data alla storia degli antichi, san Max può facilmente dimostrare che essa 'ha seguito un corso simile a quello dell'antichità,' e con la stessa rapidità con cui era passato dalla filosofia antica alla religione cristiana, può passare da questa alla filosofia tedesca moderna." L'abitudine idealistica di Stirner di costruire la storia secondo uno schema preordinato rende "infinitamente facile dare alla storia orientamenti 'unici,' non facendo altro che descrivere il suo ultimissimo risultato come 'il compito' che essa 'in verità si è proposta sin dall'origine.' Per questa via le epoche passate assumono un aspetto bizzarro e mai esistito. Ciò fa effetto senza gravare troppo sulle spese di produzione. Per esempio, se si dice che il vero 'compito' che 'si era proposta sin dall'origine' la istituzione della proprietà fondiaria è stato di soppiantare gli uomini con le pecore, effetto che recentemente si è verificato in Scozia, ecc.; o che la proclamazione dei Capetingi 'si era proposta sin dall'origine' di portare Luigi XVI alla ghigliottina e il signor Guizot al ministero." Per il resto il capitolo ripete sotto un diverso rivestimento simbolico cose già dette prima a proposito degli antichi: i sofisti diventano gli "scolastici sofisti 'umanisti, machiavellismo (arte della stampa, nuovo mondo, ecc.'") (vedi Hegel) "i quali rappresentano la ragione; Socrate si trasforma in Lutero, che proclama il cuore" (vedi Hegel), ecc.

A commento del paragrafo su *Lo Spirito* e della creazione ed autocreazione spirituale dal nulla ivi presentata da Stirner, Marx ricorda ancora una volta come una tale autoproduzione sia una categoria tipicamente hegeliana, e aggiunge che "san Max doveva dimostrare non che un dato 'tu,' ossia il dato Szeliga, diventa un pensante, un parlante, un cantore quando comincia a pensare, a parlare, a cantare, ma che *il* pensatore *si* crea *da nulla* cominciando a pensare, che *il* cantore *si* crea da nulla cominciando a cantare, ecc.; e che neppure *il* pensatore e *il* cantore, ma il pensiero e il canto come soggetti *si* creano *da nulla*, cominciando a pensare e a cantare." Al contrario

"ben lungi dal crearmi 'dal nulla,' per esempio, come 'essere parlante,' il nulla che qui sta alla base è un qualche cosa molto vario, l'individuo reale, i suoi organi vocali, un determinato stadio dello sviluppo fisico, lingua e dialetti esistenti, orecchi che ascoltano e un ambiente umano che offre qualcosa da ascoltare, ecc. Nello sviluppo di una qualità, dunque, qualche cosa è creato da qualche cosa per mezzo di qualche cosa, e non si passa affatto, come nella logica hegeliana, da nulla a nulla attraverso nulla." Di fatto, invece, "sul come sorga la rappresentazione cristiana dello Spirito come Dio, san Max non ci dice in proposito una sola parola, benché ormai [dopo Feuerbach] non ci voglia una grande bravura: egli ne presuppone l'esistenza per poi spiegarla."

Nel capitolo su *Gli Ossessi,* prosegue Marx, Stirner "dà un avviamento alle visioni dei fantasmi con piena coscienza ed *ex professo*" mentre fino a questo punto egli aveva dato questo stesso avviamento "senza saperlo," e cioè "considerando il mondo antico e il mondo moderno soltanto come 'corpo apparente di uno spirito' come fenomeno spiritico, e non vedendo in esso che lotte di spiriti." Quindi "San Max si propone di darci una fenomenologia dello spirito cristiano, e secondo la sua abitudine tiene conto di un aspetto solo. Per i cristiani il mondo non era soltanto spiritualizzato, ma era non meno despiritualizzato [...] ma anche se ci avesse dato questa fenomenologia (ciò che del resto dopo Hegel sarebbe stato superfluo) non ci avrebbe dato ancora niente. Il punto di vista dal quale ci si accontenta di queste storie di spiriti è esso stesso religioso, perché ci si acquieta con la religione, si concepisce la religione come *causa sui* (giacché anche 'l'autocoscienza' e l''uomo' sono pur sempre religiosi) invece di spiegarla sulla base delle condizioni empiriche e dimostrare come determinati rapporti di produzione e di scambio sono necessariamente legati a una determinata forma di società, e quindi a una determinata forma della coscienza religiosa. Se Stirner avesse esaminato la storia reale del Medioevo, avrebbe potuto trovare perché la rappresentazione cristiana del mondo del Medioevo assunse proprio quella forma, e come accadde che piú tardi si tramutò in un'altra; avrebbe potuto trovare che 'il cristianesimo' non ha affatto una storia e che tutte le diverse forme sotto le quali esso vien concepito in tempi diversi non erano 'autodeterminazione' e 'progressivi sviluppi' '*dello* spirito religioso' ma furono determinate da cause del tutto empiriche, sottratte ad ogni influenza dello spirito religioso."

È questo uno dei primi testi essenziali della critica di Marx a Stirner, in quanto, lasciando da parte l'ironia e le caricature, spiega le ragioni della illusorietà d'una protesta antispiritualistica che si muove pur sempre all'interno dello spiritualismo perché crede nella *autonomia*

dei fenomeni ideologici. Qui è precisamente la concezione materialistica della storia, scopertamente e senza i veli dell'ironia a muovere all'attacco dell'ideologismo stirneriano ed a rivelarne la impotenza critica, in quanto esso è affetto proprio dalla malattia, dall'"ossessione" spiritualistica che vuol denunziare. Ed è quasi superfluo aggiungere che il compito dello studioso di queste parti polemiche dell'*Ideologia tedesca* dev'essere proprio quello di isolare, nell'intrico delle citazioni, delle allusioni e delle battute non sempre perfettamente apprezzabili dopo un secolo (e non tutte, del resto, opera di Marx, ma anche di Engels e di Hess) testi come questo, che si rifanno alla chiarezza e alla incisività della prima parte dell'opera.

Subito dopo, nel mostrare che le "trasformazioni" della dialettica stirneriana ripetono quelle della *Fenomenologia* di Hegel, Marx apre un'interessante parentesi a proposio di quest'opera: "Nella *Fenomenologia,* la Bibbia hegeliana, il 'libro,' gli individui vengono dapprima trasformati 'nella coscienza,' e il mondo 'nell'oggetto,'" cosicché la molteplicità della vita e della storia si riduce a un vario atteggiarsi "della 'coscienza' verso 'l'oggetto.' Questo vario atteggiarsi a sua volta è ridotto a tre rapporti cardinali: 1) rapporto della coscienza con l'oggetto inteso come la verità o con la verità intesa come puro oggetto (per esempio, coscienza sensibile, religione naturale, filosofia ionica, cattolicesimo, Stato autoritario, ecc.); 2) rapporto della coscienza come *il vero* con l'oggetto (intelletto, religione spirituale, Socrate, protestantesimo, Rivoluzione francese); 3) vero rapporto della coscienza con la verità, come oggetto o con l'oggetto come verità (pensiero logico, filosofia speculativa, lo spirito per lo spirito). Il primo viene concepito anche in Hegel come Dio padre, il secondo come Cristo, il terzo come Spirito santo, ecc." Che nella *Fenomenologia* la "molteplicità della vita e della storia" si riduca "a un vario atteggiarsi della coscienza verso l'oggetto" non è soltanto un motivo critico, ma precisamente un canone ermeneutico indispensabile per intendere il vero senso dell'opera, e di conseguenza per non cadere, ad esempio, nell'errore d'una interpretazione "umanistica" di Hegel come quelle che altrove abbiamo criticato: canone ermeneutico del quale, del resto, Hegel stesso avrebbe potuto difficilmente contestare la validità. Ma, naturalmente, la cosa piú importante è che questo giudizio, che introduce immediatamente il piú forte, e anche il piú comune motivo di critica antihegeliana, sia formulato in sede di concezione materialistica della storia, perché quivi i termini di "vita" e di "storia" assumono quel significato di concretezza autentica, ma anche di rigore scientifico che appunto fanno la validità della critica, che diversamente potrebbe anche rappresentare istanze diverse, irrazionalistiche o vitalistiche, sulle quali invece una replica hegeliana

avrebbe un facilissimo gioco. E del resto l'accenno su citato riprende un motivo che Marx ha già enunciato ed elaborato nel capitolo conclusivo dei *Manoscritti*, ma proprio riprendendolo nella nuova cornice del materialismo storico ne rafforza le ragioni per la puntuale corrispondenza e coerenza che esso presenta con le ragioni stesse della concezione materialistica della storia in generale, e della critica anti-ideologica in specie.

Per tornare a Stirner, Marx esamina ora uno per uno i "fantasmi" presentati nel relativo capitolo, per concludere ancora una volta indicando l'ingenuità di "san Max," il quale "s'immagina per esempio che nell'antichità, quando ciascun popolo era tenuto insieme da rapporti e interessi materiali, per esempio l'ostilità fra tribú diverse, quando a causa della mancanza di forze produttive ciascuno doveva essere schiavo o avere degli schiavi ecc., quando dunque esisteva 'il piú naturale interesse' [...] ad appartenere a un popolo, fosse il concetto di popolo o 'l'essenza del popolo' a generare da sé questi interessi; e che nell'età moderna, in cui la libera concorrenza e il mercato mondiale hanno prodotto l'ipocrita cosmopolitismo borghese e il concetto dell'uomo, sia stata, all'inverso, la posteriore costruzione filosofica dell'uomo a produrre quelle condizioni come sue 'rivelazioni.' " E quindi, "poiché san Max condivide con tutti gli speculatori critici dei tempi moderni la credenza che idee oggettive, idee personificate — fantasmi — abbiano dominato e dominino il mondo, che tutta la storia sino ad oggi sia stata la storia della teologia, niente era piú facile che trasformarla in una storia di fantasmi." "La mania che san Max scopre nelle teste degli uomini non è altro che la sua stessa mania, la mania 'del santo,' il quale osserva il mondo *sub specie aeterni* e prende le frasi ipocrite e le illusioni degli uomini per i motivi reali delle loro azioni; e perciò il nostro uomo ingenuo e credulo enuncia tranquillamente la grande massima: 'quasi tutto il genere umano guarda fisso qualche cosa di superiore' [...]. Con facilità e disinvoltura san Max scopre che tutto ciò che ha sottomesso a sé gli uomini, per esempio la necessità di produrre per vivere e le condizioni che ne dipendono, sono un'assurdità o 'un'*idea fissa*.' "

Il capitolo stirneriano su *La Gerarchia* è, naturalmente, quello che si presta di piú al commento sarcastico di Marx, col suo simbolismo pseudostorico, ed i suoi negri, mongoli e caucasiani. Marx suddivide a sua volta questo commento in diversi articoli, nel primo dei quali (*Negri e mongoli*) sceglie alcune fra le piú grosse ingenuità di Stirner (il realismo dei negri, dagli egiziani antichi a Napoleone, i cinesi, la loro morale dell' "abitudine" e la loro "edificazione d'un cielo" dedotta, evidentemente, da null'altro che dalla denominazione

del “celeste impero” ecc.) sotto forma di otto “riflessioni storiche [stirneriane] senza pretese di profondità e neppure di provata certezza”; e nel secondo (*Cattolicesimo e protestantesimo*) incomincia a riconstatare la dipendenza di Stirner da Hegel in materia di filosofia della storia, per concludere che ancora una volta egli “ha dimostrato la sua fede gigantesca. Ancora una volta ha accettato come verità, alla lettera, tutte le illusioni della filosofia speculativa tedesca, e per giunta le ha rese ancor piú speculative, ancor piú astratte. Per lui esiste soltanto la storia della religione e della filosofia, e soltanto attraverso Hegel, il quale col passare del tempo è diventato il ponte degli asini universale, il prontuario di tutti i nuovi speculanti e di tutti i fabbricanti di sistemi tedeschi.”

Segue, nel testo di Marx un nuovo articolo intitolato propriamente *La Gerarchia* (ma anche i precedenti riguardavano già il capitolo di Stirner dallo stesso titolo) e qui troviamo che la stessa dimostrazione della dipendenza di Stirner da Hegel è articolata meglio, con citazioni hegeliane ed osservazioni molto piú rilevanti. Anche l’oggetto della critica è piú degno di considerazione perché non riguarda piú il simbolismo, i negri e i mongoli, ma la tesi generale di Stirner del “dominio delle idee,” o “gerarchia” propriamente detta o, come Marx parafrasa, “regno dei filosofi,” con particolare riguardo alle osservazioni di Stirner sulla rivoluzione francese, sulla borghesia e poi sul luteranesimo e la filosofia speculativa. Ed è facile pensare a due redazioni di autori diversi.

Marx incomincia col ricordare come il capitolo su *La Gerarchia* ripeta simmetricamente ciò che era stato detto nei capitoli precedenti, a proposito del fanciullo e del giovane, degli antichi e dei moderni, con la differenza che ora “abbiamo contemporaneamente ciò che prima appariva successivamente,” sí che l’una forma domini sull’altra, il giovane sul fanciullo, il moderno sull’antico ecc. Segue la dimostrazione della dipendenza di Stirner da Hegel. Dopo una pagina di citazioni hegeliane molto opportune, tratte soprattutto dalle *Lezioni*, Marx ne conclude che Hegel “1) considera la Rivoluzione francese come una fase nuova e piú perfetta di questo dominio dello spirito; 2) vede nei filosofi i signori del mondo del XIX secolo; 3) sostiene che attualmente hanno valore fra gli uomini soltanto idee astratte; 4) che già per lui il matrimonio, la famiglia, lo Stato, il guadagno personale, l’ordinamento civile, la proprietà, ecc. sono concepiti come ‘divini e sacri,’ come ‘*il religioso*,’ e 5) che l’*eticità* è rappresentata come santità mondanizzata o mondanità santificata come la piú alta e ultima forma di dominio sul mondo: tutte cose che ritroviamo *letteralmente* in ‘Stirner.’ ” “Per quanto riguarda la gerarchia reale del Medioevo,” aggiunge Marx poco piú oltre, “osserveremo soltanto

che essa non esisteva per il popolo, per la gran massa degli uomini. Per la gran massa esisteva soltanto il feudalesimo, e la gerarchia solo in quanto è essa stessa feudalesimo o antifeudale (all'interno del feudalesimo). Il feudalesimo stesso ha come fondamento condizioni del tutto empiriche. La gerarchia e le sue lotte col feudalesimo (le lotte degli ideologi di una classe contro la classe stessa) sono soltanto l'espressione ideologica del feudalesimo e delle lotte che si svolgono all'interno del feudalesimo stesso, comprese le lotte fra nazioni e organizzazione feudale. La gerarchia è la forma del feudalesimo; il feudalesimo è la forma politica delle condizioni di produzione e di scambio medievali. Soltanto con l'esposizione di queste condizioni pratiche, materiali, si può spiegare la lotta del feudalesimo contro la gerarchia; con questa esposizione cade da sé la concezione della storia sinora corrente, la quale accettava alla lettera le illusioni del Medioevo, e in particolare le illusioni che l'imperatore e il papa facevano valere nella lotta."

A proposito dei giudizi di Stirner sul "pretismo" di Robespierre e Saint-Just "tutti e tre i passaggi in cui il pretismo viene 'scoperto,' 'incontrato' e 'definito' [...] non esprimono proprio altro, dunque, se non ciò che san Max ci ha già detto piú volte: il dominio dello spirito, dell'idea, della santità, sulla 'vita.' Una volta attribuito cosí a tutta la storia il 'dominio dell'idea o pretismo,' san Max può naturalmente ritrovare senza difficoltà in tutta la storia trascorsa 'il pretismo' e rappresentare cosí Robespierre, per esempio, Saint-Just, ecc. come preti, e identificarli con Innocenzo III e Gregorio VII, di modo che ogni individualità scompare di fronte *all*'Unico. Propriamente, infatti, non sono altro che *nomi* diversi, travestimenti diversi di *una* persona, 'del' pretismo, il quale ha fatto tutta la storia dall'inizio del cristianesimo in poi. In questo modo di concepire la storia si fa sí che 'tutte le vacche diventino nere,' 'eliminando' tutte le differenze storiche e 'risolvendole' nel 'concetto del pretismo.'" "Il beato Max, che ha trovato per ogni cosa la ragione sufficiente [...] 'non fa carico alla classe borghese di avere chiesto al proprio egoismo fino a che punto essa poteva accedere all'idea rivoluzionaria.' Per san Max l''idea rivoluzionaria' degli *habits bleus* e delle *honnêtes gens* del 1789 è la stessa 'idea' dei *sanculottes* del 1793, *la stessa* idea della quale ci si chiede se vi si debba 'accedere,' dopo di che non si può piú 'accedere' a nessuna 'idea.' "

In definitiva, conclude Marx qualche pagina piú oltre, "ora possiamo scoprire perché san Max ha intitolato tutta la sua prima parte *'l'uomo'* e ha fatto passare tutta la sua storia di incantesimi, di fantasmi e di cavalieri per la storia *'dell'uomo.'*" Le idee e i pensieri degli uomini erano naturalmente idee e pensieri su sé stessi e sulla

loro condizione, la loro coscienza di sé, degli uomini, giacché era una coscienza non soltanto della singola persona ma della singola persona in connessione con l'intera società, e dell'intera società in cui essi vivevano. Le condizioni da essi indipendenti, entro le quali producevano la loro vita, le forme di scambio necessarie che vi erano connesse, i rapporti personali e sociali cosí posti, dovevano assumere, in quanto venivano espresse in pensieri, la forma di condizioni ideali e di rapporti necessari, ossia trovare la loro espressione nella coscienza come determinazioni scaturenti dal concetto *dell'*uomo. Ciò che gli uomini erano, ciò che la loro condizione era, appariva nella coscienza come la rappresentazione *dell'*uomo, dei suoi modi di esistere o delle sue determinazioni concettuali piú precise. Dopo che gli ideologi ebbero presupposto che le idee e i pensieri abbiano dominato la storia sinora trascorsa, che la loro storia sia tutta la storia, dopo che essi ebbero immaginato che le condizioni si siano regolate secondo *l'*uomo e le sue condizioni ideali, cioè secondo le sue determinazioni concettuali, dopo che insomma ebbero fatto della storia della coscienza che gli uomini hanno di sé stessi il fondamento della storia reale degli uomini, niente era piú facile che definire storia 'dell'uomo' la storia della coscienza, delle idee, della santità, delle rappresentazioni fissate, e sostituire quella alla storia reale. San Max si distingue da tutti i suoi predecessori solo in quanto di queste rappresentazioni, prese persino nella loro arbitraria separazione dalla vita reale di cui erano prodotto, non sa *nulla*, e limita la sua vacua creazione a constatare, nella sua copia dell'ideologia hegeliana, che ignora persino ciò che copia. Da ciò appare come egli possa contrapporre alle sue fantasticherie sulla storia degli uomini la storia dell'individuo reale nella forma *dell'Unico.*"

È questo un testo su cui è opportuno che ci soffermiamo per un momento, perché presenta il piú rigoroso risultato teorico di tutta la parte da noi esaminata dell'*Antistirner*, e riguarda direttamente il problema del rapporto fra struttura e sovrastruttura e la logica delle ipostasi. Le idee e i pensieri degli uomini erano la loro autocoscienza reale e storica ("non solo della singola persona, ma della singola persona in connessione con l'intera società, e dell'intera società in cui essi vivevano"); ed in questa autocoscienza le condizioni reali, i rapporti sociali e personali ecc. "*dovevano*" assumere "la forma di condizioni ideali e di rapporti *necessari,*" *ossia*, nella coscienza, quei rapporti trovano la loro espressione come "determinazioni *scaturenti dal* concetto *dell'*uomo," come rappresentazione dell'uomo e dei suoi *modi* di esistere "o delle sue determinazioni *concettuali* piú *precise.*" Marx vuol dire qui che, contrariamente a quanto pensa Stirner, le formazioni sovrastrutturali non sono né "fantasmi" né "idee fisse,"

bensí il risultato d'un processo di idealizzazione delle condizioni, ovvero dell'esperienza: ma dell'esperienza non assunta in astratto come generica "esperienza sensibile" o "percezione" ecc., bensí in concreto, come esperienza di vita entro determinate condizioni e rapporti umani e sociali. Quanto al processo di idealizzazione Marx sembra intenderlo come un processo di *astrazione*, onde le condizioni storiche divengono "condizioni ideali e rapporti necessari," quindi in certo modo perdono la loro mobilità e si fissano come qualità o predicati del *concetto* dell'uomo, ovvero "determinazioni" *da esso* "scaturenti," quasi sue "note" *analiticamente* da esso ricavate e ad esso apposte: concezione del processo astrattivo che singolarmente si avvicina piú alla tradizione logico-formale che non ai piú recenti tipi di soluzione dello stesso problema, primo fra tutti la descrizione del processo astrattivo ed ipostatizzante in Feuerbach, che gioca sull'elemento della *estraneazione*, che qui non appare affatto. La formulazione di Marx potrà apparire ora insufficiente ed incerta, specialmente ove la si paragoni con le ben piú complesse e rigorose descrizioni dei processi d'ipostatizzazione della filosofia aprioristica di Hegel nella *Critica del diritto statuale hegeliano*, o, per altro verso, còn la teoria dell' "astrazione determinata" della *Introduzione* ai *Grundrisse* che compie il tentativo di fondare un rapporto concreto di esperienza osservativa ed astrazione storico-scientifica. Ma ciò che non bisogna mancar di rilevare — a parte, naturalmente, il diverso impegno teorico di Marx nelle opere suddette e qui nell'*Ideologia tedesca*, dove la questione è trattata solo di sfuggita — è come siano diversi gli oggetti delle tre diverse trattazioni: nella *Critica del diritto statuale hegeliano* si tratta di descrivere i processi di indebita ipostatizzazione operati *in sede sistematica* da Hegel, filosofo dell'Assoluto; nella *Introduzione* ai *Grundrisse* si tratterà del *debito*, rigoroso e scientifico processo di sintesi di osservazione, esperienza storica ed astrazione universalizzante; di *fondare* il metodo della *concreta scienza* materialista, e quindi anche di operare un *recupero critico* del procedimento astrattivo, di trovare un significato *positivo* dell'astrazione per sostituirlo al suo senso negativo, dispregiativo, che, seguendo Feuerbach, Marx, prima della *Einleitung* del '57, ha, sostanzialmente, sempre riservato a questa operazione. Qui, nell' *Ideologia tedesca* non si tratta ancora né della seconda ma, ciò su cui occorre richiamare l'attenzione, *neppure piú della prima questione*, proprio perché qui il processo astrattivo e, in un certo senso, anche ipostatizzante (le condizioni di fatto vengono idealizzate come determinazioni scaturenti dal "concetto" *dell'* uomo: corsivo di Marx) non è presentato *come un errore filosofico,* ma come un processo *che di fatto avviene,* che di fatto gli uomini compiono, e che non possono non

compiere perché non possono far sí di non costruire una sovrastruttura ideale sulle strutture storiche. Marx lascia qui imprecisato se questa formazione della sovrastruttura sia logicamente esatta o erronea, e *deve* lasciare imprecisata questa questione perché essa non è risolubile in astratto una volta per tutte, ma dipende sia dalle strutture che condizionano la formazione sovrastrutturale, sia dall'ambiente sovrastrutturale precedente, cioè dalla tradizione culturale: insomma, da diverse circostanze storiche. A Marx, invece, preme che sia chiaro, nel quadro della concezione materialistica della storia, che, le formazioni sovrastrutturali non si giudicano da sé, in base ad astratti criteri di verità, ma si giudicano soltanto sulla base d'una ricognizione delle strutture dalle quali sono condizionate: bisogna, insomma, spiegarle nella loro genesi *reale* e giudicarle in funzione della loro concordanza o meno con le forme di vita reale, le forze di produzione ecc. Onde una formazione sovrastrutturale sarà condannabile ove, come è detto nella I parte, divenga un impaccio per le forze di produzione materiale, e in tal caso la critica, il rovesciamento, l'eliminazione, dovranno rivolgersi non alla forma sovrastrutturale, bensí, *praticamente*, alla forma strutturale condizionante, soppressa la quale finirà col cadere anche la corrispondente forma sovrastrutturale. Marx, insomma, ha dato una *critica* dell'apriorismo filosofico, una *fondazione* del nuovo metodo scientifico materialista, ma non ha dato una *fenomenologia* della formazione della sovrastruttura: e non l'ha data perché essa avrebbe contrastato con il principio della concezione materialistica della storia, in quanto una simile fenomenologia avrebbe finito col rispondere essa stessa ad una legge logica, ideale, *che avrebbe essa condizionato*, a sua volta, tutto il rapporto struttura-sovrastruttura. Che la struttura condizioni la sovrastruttura significa *anzitutto* che è essa a condizionare la formazione di una determinata logica (per es., la logica formale artistotelica, quella medievale scolastica, quella deduttiva razionalistica, quella dialettica hegeliana ecc.), quindi non c'è neppure una *logica unica* che possa mettersi al di sopra di questo movimento, dirigerlo e giudicarlo. *Anche la logica materialistica* dovrà riconoscersi (e si riconosce) condizionata dalle presenti strutture storiche (essa riconosce che non avrebbe potuto nascere in tempi diversi, né si sogna di rimproverare, ad es., ad Aristotele, di non aver formulato la concezione materialistica della storia!) e dovrà impegnarsi, conseguentemente, a disegnare un proprio metodo coerente col principio, la cui validità dipenderà pur sempre dal movimento delle condizioni, e si estenderà presuntivamente nel futuro di tanto quanto potrà estendersi la presuntiva previsione, conseguente alla formulazione scientifica delle leggi della produzione: in ogni caso, mai in assoluto o *in aeternum*.

Di questo metodo, sotto il profilo logico, non possediamo purtroppo altra elaborazione se non il breve tentativo della *Einleitung* del '57, appunto, alla cui posizione, però, nella pagina che abbiamo letta, Marx si è andato notevolmente avvicinando.[14]

Per tornare al nostro testo, dobbiamo dunque star attenti a distinguere, in esso, due parti: l'una che abbiamo commentata e che si richiama, potremmo dire, alla inevitabilità della formazione d'una sovrastruttura su una struttura, e quindi al fatto che la sovrastruttura non è giudicabile per sé come un "fantasma" o come un'idea giusta, ma dev'esser spiegata nel suo nascere dalla struttura condizionante; e una seconda parte, il rimanente del testo citato, che invece *critica l'errore* ideologico, che non è quello per cui si forma una sovrastruttura in genere, ma è quello per cui si rende, appunto, *indipendente* questa sovrastruttura, si crede che essa abbia una vita ed una validità propria, se ne descrive la storia e anzi, infine, si fa dipendere da essa tutta la storia reale: "Dopo che [gli ideologi] ebbero fatto della storia della coscienza che gli uomini hanno di sé stessi il fondamento della storia reale degli uomini niente era piú facile che definire storia 'dell'uomo' la storia della coscienza, delle idee, della santità, delle rappresentazioni fissate, e sostituire quella alla storia reale." Quindi la rivolta di Stirner contro le idee "dominanti," contro le idee che secondo lui fanno la storia, è destinata a ridursi ad una donchisciottesca battaglia contro i mulini a vento, che lascia intatte le strutture reali che le sorreggono. Marx stesso lo dice poco oltre, a proposito della conclusione, dianzi da noi riferita, del capitolo su *I moderni*: " 'La prima sovranità, la prima proprietà è conquistata! È stata riportata la prima vittoria completa!' Il santo guerriero ha sconfitto la storia, l'ha dissolta in idee, e alla fine dei giorni ha di fronte soltanto un esercito di idee." Astrattezza ed inefficienza rivoluzionaria che non possono non invalidare soprattutto il soggetto stesso della rivolta, l'Io: "Questo 'Io' stirneriano che viene fuori alla fine del mondo sinora esistito non è quindi un 'individuo concreto,' ma una categoria costruita col metodo hegeliano sostenuto dalle opposizioni, della quale seguiremo, nel Nuovo Testamento [la II parte de *L'Unico*], i successivi 'salti di pulce.' Qui basta osservare che questo Io in ultima istanza prende corpo in quanto si fa, sul mondo del cristiano, le stesse illusioni che il cristiano si faceva sul mondo delle cose. Come il cristiano si appropria il mondo delle cose 'ficcandosi in testa' sul conto di esso della roba fantastica, cosí l''Io' si appropria il mondo cristiano, il mondo delle idee, mediante una serie d'illusioni fantastiche sul suo conto. Ciò che il cristiano si immagina intorno ai suoi rapporti col

mondo, 'Stirner' lo crede, lo trova eccellente e lo imita tranquillamente."

La critica che Marx rivolge qui all'"Io" di Stirner non va oltre la denunzia della sua astrattezza ideologica, *sulla quale soltanto*, però, Marx potrà anche fondare una critica dell'individualismo anarchico. I motivi di quest'ultima, che finora non sono ancora apparsi, incominceranno ad emergere proprio nel capitolo seguente, e cioè nella risposta che Marx dovrà dare alle critiche di Stirner contro il comunismo.

6. *I Liberi*

L'ultimo numero di questa prima parte de *L'Unico* è dedicato da Stirner a quello che egli chiama "liberalismo," non in senso storico né politico, ma filosofico, di rivendicazione della "libertà" in genere; ed è suddiviso secondo le tre forme di libertà rivendicata, in tre paragrafi che trattano rispettivamente del "liberalismo politico" (o liberalismo propriamente detto), "liberalismo sociale" (o comunismo) e "liberalismo umanitario" (la filosofia dell'"Uomo," di Feuerbach e Bauer). In fondo, però, l'"Uomo" è la categoria comune a tutte e tre queste forme di liberalismo, che considerandone diversamente l'emancipazione sono mosse ciascuna da un diverso "principio."

Nel liberalismo "politico" l'Uomo è considerato nei suoi *diritti*, e la corrispondente forma di associazione che li garantisce è lo Stato al quale poco importa se i suoi membri, come individui, badano ai loro interessi personali, perché soltanto la vita pubblica è considerata da esso veramente "umana": "Il civismo, è l'idea che lo Stato è tutto, l'Uomo per eccellenza; e che il valore dell'individuo come uomo deriva dalla sua qualità di cittadino. Da questo punto di vista, il merito supremo è quello di essere un buon cittadino: all'infuori di ciò nulla v'è di superiore: a meno del vecchio ideale del buon cristiano." Di fronte al supremo ideale civico "si trascurarono gli interessi privati e personali," e di fronte "allo Stato-Dio" si proclamò il principio dell'assoluta uguaglianza di diritti.

Di qui Stirner muove ad una strana introduzione dell'elemento della "borghesia," elemento ormai d'obbligo in rapporto al liberalismo: il Governo (francese), egli dice, aveva "bisogno di denaro," e invece di esercitare il suo normale potere *riprendendolo* dai sudditi, convocò gli Stati Generali per farselo "accordare" da essi. Ma in tal modo i sudditi si accorsero "che i veri proprietari erano essi, e che a *loro* apparteneva quel denaro che da essi si esigeva"; "quelli che fino allora erano stati sudditi si risvegliarono *proprietari.*" In

realtà, però, ciò non significò che "ciascuno divenisse un proprietario" perché "in luogo del Governo e dei principi subentrò quale possessore e signore, la Nazione." La borghesia — aggiunge Stirner — è l'erede delle classi privilegiate, perché i diritti dei nobili furono assorbiti da essa, che "si chiamava ormai la Nazione." Vano, però, sarebbe attendersi da lui che mantenga il non difficile rilievo del carattere economico della rivoluzione borghese: in perfetta coerenza con tutto il suo modo di pensare, egli risolve immediatamente la fondamentalità strutturale nella corrispondente ideologia, riduce la "borghesia" alla "Nazione" e la nazione al suo ideale, il *Diritto*. Cosí la nazione diviene la vera "monarchia assoluta" alla quale tutti gli interessi privati vengono "sacrificati." Lo Stato non guarda alle "persone," e "gli è indifferente" a chi vengano conferite le funzioni politiche, "purché il beneficiario sappia adempiere ai doveri che la sua funzione gli impone": "Che tu sia un Creso o un miserabile poveraccio, lo Stato borghese non se ne preoccupa: purché tu abbia delle 'buone opinioni.' " La critica di Marx, secondo la quale Stirner, *Jacques le bonhomme*, non fa che prendere sul serio ciò che la borghesia dice di sé stessa e di sé stessa vuol far credere, senza penetrare di un millimetro nelle reali ragioni strutturali che le dichiarazioni ideologiche nascondono, può essere già indovinata senza sforzo nei riguardi di questo modo di concepire la borghesia e la sua funzione storica.

Gli sviluppi di questa trasposizione ideologica vengono da sé: il liberalismo è la dittatura della ragione, della quale i liberali sono gli "apostoli," la libertà politica è il totale assoggettamento dell'individuo allo Stato; libertà politica e libertà religiosa significano che lo Stato e la religione sono liberi, non l'individuo; la "libertà individuale" è solo libertà della "persona," cioè dell'"Uomo," libertà puramente spirituale che non può riguardare l'individuo reale. "Noi siamo i forzati del Diritto." Nello Stato domina un interesse "impersonale," che Stirner vede esemplificato persino nella *concorrenza* perché: "La *Concorrenza* dev'essere *libera*; e se qualcuno ne è menomato, potrà esserlo solo da un fatto e non da una persona (il ricco, per esempio, opprime il povero con il denaro, che è un 'fatto')": dove la stranezza di questo paradosso, che il dominio d'un "fatto" significhi qualcosa di "spirituale" si spiega con l'abitudine hegeliana a considerare il fatto, il determinato, come una "universalità astratta" ed "intellettuale" (cfr., in Hegel, il denaro come l'"universale medio," il "concetto" ecc.). Di conseguenza "la Borghesia deriva la sua potenza, e nel medesimo tempo i suoi confini, dalla 'costituzione dello Stato,' da una *carta* [...] cioè dalla *legalità*." Dal che deriva anche che la morale borghese esiga innanzi

tutto "che si abbia una occupazione seria, una professione onorevole, una condotta morale" e che siano considerati immorali tutti coloro che non posseggono questi requisiti, dalla donna di facili costumi al ladro, all'uomo senza mezzi di fortuna ed al "frivolo," i quali tutti costituiscono, secondo Stirner, il "proletariato." Ed è appunto al rapporto fra borghesia e proletariato (nel senso suddetto) che son dedicate le ultime pagine del paragrafo. Il borghese non è turbato dall'esistenza dei proletari e dalla miseria, perché l'attribuisce a un "savio decreto della Provvidenza"; è bensí turbato dalla miseria "malcontenta" e "avida di cambiamento," che con ogni mezzo cerca di domare e ridurre all'obbedienza. Il suo "principio" è quindi "la *mediocrità*, il giusto mezzo, un po' di lavoro e un po' di nascita; in altre parole un *capitale che produca degli interessi*" e "il capitale è qui il fondo, il solido, l'eredità (nascita); l'interesse è la fatica per far fruttare tutto ciò (lavoro): *il capitale lavora* [...] certo si ha bisogno del lavoro; ma questo lavoro dev'essere poco o punto personale, dev'essere il lavoro del capitale e dei lavoratori asserviti." Ora, aggiunge Stirner per elaborare questa sua visione metafisicizzata del rapporto borghesia-proletariato, quando un'epoca "è percorsa da un errore" ci sono di quelli che di quest'errore beneficiano, e di quelli che ne soffrono: cosí era nel Medioevo rispetto all'errore della necessaria supremazia della Chiesa, e cosí è oggi rispetto all'"errore" della "realtà del denaro": coloro che lo posseggono governano, e ricevono dallo Stato l'investitura del loro avere. Ma coloro che da tale investitura sono esclusi, e che non hanno nulla da perdere, non abbisognano della protezione dello Stato, e considerano lo Stato un "vampiro che succhia il sangue." Lo Stato "paga bene, perché i 'buoni cittadini,' i possessori possano impunemente pagar male. Esso si assicura, pagandoli bene, la fedeltà dei propri servitori," e mette a loro disposizione, per tutelarli, tutta la macchina statale. Ma gli operai, in quanto tali, non sono affatto protetti dallo Stato: essi divengono una potenza ostile allo Stato, perché "il loro principio, il lavoro, non è valutato secondo il suo vero valore, ma sfruttato." Essi però "dispongono di una potenza formidabile," e solo che "riescano a convincersi solidamente di ciò e si decidano ad usarne, nulla può loro resistere. Basterebbe che cessassero da ogni lavoro e s'appropriassero di tutti i prodotti; quei prodotti del loro lavoro e che loro spettano perché da essi provengono." "Questo è d'altronde il significato delle sommosse operaie che vediamo scoppiare, di tempo in tempo, un po' dappertutto." "Lo Stato è fondato sulla schiavitú del lavoro. Che il lavoro sia libero, e lo Stato crollerà."[15]

I testi citati rivelano già abbastanza chiaramente l'errore che sta

al fondo di questo intricato complesso di equivoci sul rapporto fra le classi: è il costante ideologismo che impone una *deduzione* del rapporto di classe da un rapporto di *idee* considerato essenziale e condizionante, onde la potenza economica borghese è la potenza della "legalità" e del "diritto," la contraddizione del regime borghese è un "errore" logico, quello della "realtà del denaro" (e qui la diametrale opposizione fra l'ideologismo stirneriano e il materialismo storico appare nel modo piú evidente) e infine l'estraneazione dei lavoratori è dovuta al fatto che "il loro *principio*, il lavoro, non è *riconosciuto*" in termini di legalità, di diritto, in una parola, di *concetto*. Dal che deriva l'utopistica risoluzione dell'emancipazione rivoluzionaria come "sospensione del lavoro" e conseguente "liberazione" di esso: termini sui quali avremo anche occasione di ritornare relativamente alla seconda parte de *L'Unico*.

Sono naturalmente questi gli equivoci che alla critica di Marx spetta di denunciare. Questa critica è però preceduta da alcune pagine che descrivono l'evoluzione del liberalismo in Germania, e che servono a fissare la posizione piccolo-borghese di Stirner. "La forma caratteristica che assume, in Germania, il liberalismo francese, fondato su reali interessi di classe, la ritroviamo ancora in Kant. Tanto Kant quanto i borghesi tedeschi, dei quali egli era l'encomiastico portavoce, non si accorsero che alla base di quei pensieri teorici dei borghesi erano interessi materiali e una *volontà* condizionata e determinata dai rapporti materiali di produzione; egli quindi separò quella espressione teorica degli interessi che essa esprime, fece delle determinazioni della volontà, materialmente motivate, della borghesia francese, autodeterminazioni *pure* della '*libera volontà*,' della volontà in sé e per sé, della volontà umana, e le trasformò cosí in determinazioni ideologiche puramente concettuali e in postulati morali. I piccoli borghesi tedeschi si ritrassero quindi inorriditi dinnanzi alla prassi di quell'energico liberalismo borghese appena essa si manifestò tanto nel Terrore quanto nello spudorato guadagno borghese." La rivoluzione di luglio portò in Germania le forme politiche corrispondenti ad una borghesia progredita, ma poiché le condizioni economiche tedesche erano molto al di sotto di quelle forme politiche, i tedeschi accettarono queste ultime solo sotto la loro forma ideale, di princípi, di "autodeterminazione kantiana della volontà" ecc. Solo dopo il 1840 la concorrenza con l'estero ed il commercio mondiale costrinsero i borghesi tedeschi a pensar di garantire i loro interessi comuni: essi divennero liberali e nazionali e reclamarono dazi protettivi e costituzioni. Al presente, conclude Marx, i borghesi tedeschi sono "piú o meno al punto in cui i borghesi francesi erano nel 1789." Ma se, egli aggiunge, "si giu-

dica, come fanno gli ideologi berlinesi, il liberalismo e lo Stato restando sempre all'interno delle impressioni locali tedesche, o se persino ci si limita a criticare le illusioni tedesco-borghesi sul liberalismo, invece di comprenderle in connessione con gli interessi generali dai quali esso è nato e con i quali soltanto esso esiste, si arriva naturalmente ai risultati piú assurdi del mondo. Questo liberalismo tedesco, quale ancora si è espresso fino ai tempi piú recenti, già nella forma popolare è, come abbiamo visto, fantasticheria, ideologia sul liberalismo *reale*. È ben facile allora trasformare tutto il suo contenuto in filosofia, in pure determinazioni concettuali, in 'conoscenza razionale.' "

Ed è precisamente il caso di Stirner. Poiché egli "identifica i borghesi con i buoni cittadini, con i piccoli borghesi tedeschi, san Max interpreta ciò che gli è stato trasmesso non come è realmente e come è stato espresso da tutti gli autori competenti, vale a dire nel senso che le formule liberali sono l'espressione idealistica degli interessi reali della borghesia, ma, al contrario, nel senso che l'ultimo scopo del borghese sarebbe di diventare un perfetto liberale, un cittadino dello Stato. Secondo lui il *bourgeois* non è la verità del *citoyen*, ma il *citoyen* è la verità del *bourgeois*." Segue la critica dei particolari equivoci di Stirner che già conosciamo, e sopra tutti, della concezione "unica" del proletariato come "collezione di straccioni," borghesi e proletari rovinati; dell'"errore" comune a borghesi e proletari, di credere nella "realtà del denaro" (Stirner crede che servirebbe a qualcosa se borghesi e operai mettessero agli atti la loro incredulità nella "verità del denaro": "Che il denaro sia un prodotto necessario di determinati rapporti di produzione e di scambio e che resti una 'verità' fin tanto che esistono questi rapporti, è una cosa che naturalmente non tocca un santo come san Max"). E infine, della risoluzione "rivoluzionaria" dello sciopero generale, su cui Marx stesso avrà ancora occasione di ritornare: "Il prodotto del lavoro, secondo quel che si immagina Jacques le bonhomme, continuerebbe ad esistere e a riprodursi come oggetto del 'considerare' e del 'godere' anche se i produttori 'sospendessero il lavoro.' Come piú sopra a proposito del denaro, anche qui il nostro bravo cittadino trasforma 'gli operai,' i quali sono dispersi in tutto il mondo civile, in una società chiusa che deve soltanto prendere una risoluzione per liberarsi di tutte le difficoltà" e non sa nulla delle immense difficoltà pratiche per riunire in un'associazione unica anche soltanto i lavoratori d'una sola nazione.

Ma con questi motivi siamo già entrati nell'ambito del secondo paragrafo del capitolo stirneriano su *I liberi*, dedicato al socialismo o "liberalismo sociale." Come il liberalismo dice che "nessuno

deve comandare," cosí il socialismo, secondo Stirner, dice che "nessuno deve possedere." "Che nessuno possegga piú nulla; che tutti siano dei pezzenti. Che la proprietà sia *impersonale*: che essa appartenga alla Società." "Presentandosi nella Società attuale degli inconvenienti opprimenti, coloro che debbono di piú soffrirne, cioè i membri delle classi inferiori della Società, sono pure i piú colpiti; e costoro, credendo di poter attribuire tutto il male alla Società stessa, si impongono per compito di scoprire la Società quale deve essere. In ciò si riconosce l'illusione vecchia quanto il mondo, che fa ricercare la causa dei propri mali in altri piuttosto che in sé stessi: nel caso presente, si incolpa lo Stato, l'egoismo dei ricchi, ecc., allorché è purtroppo nostra colpa se v'è uno Stato e se vi sono dei ricchi." Per i comunisti, quindi, "la *situazione* presente, cioè lo Stato (*status* = situazione) non deve piú sussistere. Ma che cosa si metterà al suo posto? Il *benessere generale*, il *benessere di tutti*, invece del benessere di qualcuno." "La nostra uguaglianza, essi dicono, non è l'uguaglianza dei diritti di fronte allo Stato, ma consiste in ciò, che tutti lavoriamo l'uno per l'altro: ciascuno non esiste che per il suo simile: voi curate i miei interessi e reciprocamente io veglio sui vostri." "Il *lavoro crea il valore*; e il valore si misura con il lavoro; intendiamo il lavoro da cui possiamo trarre profitto, le prestazioni fatte *dagli uni per gli altri*, il *lavoro di utilità generale*. Che ciascuno sia agli occhi degli altri un *lavoratore*." Ora, obietta subito dopo Stirner, nulla si poteva contrapporre al lavoro quando la fede assicurava all'uomo ogni valore; "ma oggi che ciascuno ha in sé una umanità da coltivare, relegare l'uomo in un lavoro meccanico non ha piú che un nome: schiavitú. All'operaio della fabbrica che deve esaurirsi in un lavoro di dodici ore e piú al giorno, non si può parlare di dignità umana! Ogni lavoro deve avere uno scopo di soddisfazione per l'uomo; perciò occorre che ogni operaio possa diventare *padrone* della propria arte, e che l'opera da esso prodotta sia un tutto." Come si vede, Stirner parte dalla falsa supposizione (comune anche oggi, come quasi tutte le critiche che abbiamo riportato) che il socialismo e il comunismo *sopravvalutino il lavoro* e vogliano ridurre l'uomo *alla condizione di lavoratore*, intendendo il lavoro come esso è nella società borghese secondo la divisione borghese del lavoro; mentre, come sappiamo, per Marx la questione non è di "liberare" il lavoro (borghese, cioè *alienato*) ma di *sopprimerlo*. Quindi Stirner non fa altro che rivolgere contro il comunismo approssimativamente proprio quelle critiche che il comunismo rivolge alla divisione borghese del lavoro,[16] ed imputa al comunismo di ridurre il lavoratore in una condizione di meccanica ripetizione di atti fuori da ogni soddisfazione personale ecc. Inoltre, la sua inesperienza dei

problemi economici gli fa contrapporre, alla divisione borghese del lavoro, l'esigenza di un lavoro completo o totale che, mancando di qualsiasi indicazione specifica, si riduce semplicemente all'istanza della soppressione pura e semplice della divisione del lavoro *ut sic,* e cioè alla richiesta di ritornare, dall'età della produzione industriale, a quella d'un supposto lavoro "unitario" che, a rigore, non è mai esistito. Noi sappiamo invece non solo che il socialismo scientifico si contrappone alla divisione borghese del lavoro, ma anche che questa divisione è colta nel suo lato fondamentale, che è quello per cui in essa toccano ad uno le fatiche della produzione e all'altro il godimento ed il consumo: che è quello, in una parola, per cui la società borghese è *divisa in classi.* E che il rimedio prescritto dal socialismo scientifico è precisamente l'abolizione delle classi, con la quale non sarà certo abolita la *specializzazione* del lavoro, senza la quale la produzione, oggi, si arresterebbe del tutto, bensí quella *divisione* di cui sopra, che condanna l'operaio alla fatica puramente materiale, rende la sua forza-lavoro *una merce,* e come tale oggetto di compravendita, e il suo *lavoro vivo* oggetto di una appropriazione di là dalla restituzione di quel salario che aveva costituito, di fronte alla forza-lavoro, l'altro termine dello scambio, fino ad un *pluslavoro* dal quale il capitalista ricava *plusvalore*: nel che consisterà la scoperta marxiana della vera essenza dello *sfruttamento* capitalistico.

Per riprendere la critica stirneriana del comunismo riferiremo ancora le sue conclusioni: ai "capricci della fortuna" che dominano nella società borghese, dice Stirner, i comunisti vogliono "porre un termine, fondando una società in cui gli uomini non siano piú in balía della fortuna"; questa tendenza si manifesta nell'odio degli sfortunati, che però "non si rivolge tanto contro gli eletti della fortuna quanto contro la fortuna stessa, questa colonna tarlata dell'edificio borghese." "Se il comunista vede in te l'uomo o il fratello, questo non è che il suo modo di vedere della domenica: gli altri giorni della settimana egli non ti considera come uomo semplicemente, ma come lavoratore umano o uomo che lavora. Se il primo punto di vista s'ispira al principio liberale, il secondo nasconde l'illiberalità." "Il principio del *lavoro* è superiore evidentemente a quello della fortuna e della concorrenza. Ma esso ha ugualmente per effetto di mantenere il lavoratore nella convinzione che l'essenziale in lui è il 'lavoratore' libero da ogni egoismo; il lavoratore si sottomette alla supremazia d'una Società di lavoratori, come il borghese accettava senza obbiezione la concorrenza. [capov.] Il bel sogno del 'dovere sociale' è oggi ancora quello di moltissimi, i quali credono che la Società ci provveda di quello di cui abbiamo bisogno, e che perciò noi siamo ad essa obbligati, perché le dobbiamo

tutto. Si persiste a voler *servire* un 'dispensatore supremo di ogni bene.' [capov.] Che la Società non sia un 'io' capace di dare, pensare o permettere, ma unicamente un mezzo, uno strumento di cui tutti ci serviamo, — che noi non abbiamo alcun dovere sociale, ma unicamente degli interessi, al raggiungimento dei quali facciamo servire la Società — che non dobbiamo alla Società alcun sacrificio bensí se sacrifichiamo qualche cosa non è che a noi stessi; — queste son cose che i socialisti non possono rilevare: essi sono 'liberali,' e, come tali, imbevuti di un principio religioso. La società che sognano è, come quella dello Stato, sacra!"[17]

La critica antisocialista di Stirner riprende, come si vede, tutti i piú comuni motivi della critica individualistica al socialismo, primo fra tutti quello d'un preteso asservimento dell'individuo alla "Società." Sarà quindi del massimo interesse considerare la risposta di Marx, che viene a saldarsi con le enunciazioni teoriche della prima parte riguardo al problema del rapporto fra individuo e società, dell'emancipazione "personale" dell'uomo ecc.; risposta che è molto aderente al testo stirneriano e lo controbatte particolarmente in ogni suo punto. Marx incomincia col rilevare precisamente come Stirner ipostatizzi il termine "società," e soltanto per mezzo di questo iniziale procedimento possa considerarla qualcosa di "sacro" a cui l'individuo verrebbe dal socialismo, sacrificato: "Con un paio di virgolette qui Sancio[18] trasforma 'tutti' in una persona, la società come persona, come oggetto, la società santa, la santità. Ora il nostro santo sa come regolarsi e può scatenare un torrente del suo ardore contro 'la santità,' e il comunismo naturalmente ne esce annientato." A proposito della posizione del comunismo riguardo al problema dei "diritti dell'uomo" Marx rinvia Stirner ai propri scritti su gli *Annali franco-tedeschi*. Per Stirner "gli oppressi" danno la colpa della loro condizione alla società e cercano la "società vera" invece di ricercare la colpa in sé stessi e ribellarsi a qualsiasi forma di società. Ma è proprio lui, risponde Marx, ad assumersi il compito di scoprire la "società vera" per lui, la società santa, la società come *la* santità: "Coloro che al giorno d'oggi sono 'oppressi' 'nella società' 'pensano' semplicemente ad instaurare la società *vera per loro,* che consiste innanzi tutto nella soppressione della società attuale, sulla base delle forze produttive vigenti." Stirner consiglia agli "oppressi" di cercare la colpa in sé stessi: e infatti, risponde Marx, "non è colpa loro se hanno bisogno, per esempio, della zappa e dell'aratro? Non potrebbero piantare e scavare le patate con le unghie?" Ma in realtà "l'oppresso che cerca 'nello Stato' 'la colpa' del pauperismo non è altri che Jacques le bonhomme. In secondo luogo, l''oppresso' che si contenta di far trovare 'la colpa' nell''egoismo dei ricchi' non è altri, anch'esso, che

Jacques le bonhomme [...]. E chi è, in terzo luogo, la persona della 'nostra colpa'? Forse il figlio di proletari, che viene al mondo scrofoloso, che è allevato con l'oppio, che a sette anni è mandato in fabbrica? Forse l'operaio isolato, al quale qui si chiede di 'ribellarsi' con le sue sole forze contro il mercato mondiale? Forse la ragazza che deve morire di fame o prostituirsi? No, è soltanto colui che cerca 'in sé stesso' 'tutta la colpa,' ossia la 'colpa' di tutta la situazione attuale del mondo, cioè, ancora una volta, nessun altro che Jacques le bonhomme stesso." A proposito della concezione stirneriana del lavoro come fondamento della rivoluzione comunista, Marx non manca di rilevare come Stirner "introduce nuovamente nel comunismo la proprietà privata nella sua doppia forma, come ripartizione e come lavoro salariato" e come egli "esprima come suoi 'propri' 'approfondimenti' del comunismo le rappresentazioni borghesi piú triviali e piú grette." E del resto gli "approfondimenti stirneriani del comunismo, ossia i piú gravi equivoci di Stirner, sono stati sinteticamente elencati con molta precisione da Marx qualche pagina avanti a proposito della conclusione stirneriana su citata: 1) San Sancio, si è del tutto dimenticato che è stato lui stesso a trasformare 'la società' in un 'Io,' e che quindi si trova semplicemente nella sua propria 'società.' 2) Egli crede che i comunisti si aspettino che 'la società' 'dia' loro qualche cosa, mentre essi, se mai, vogliono darsi una società. 3) Egli trasforma la società, prima che questa esista, in uno strumento dal quale vuole ricavare utilità, senza che lui e altra gente abbiano prodotto, attraverso un rapporto sociale reciproco, una società, e quindi questo 'strumento.' 4) Egli crede che nella società comunista si possa parlare di 'doveri' e di 'interessi,' di due lati complementari di una opposizione che appartiene puramente alla società borghese [...]. 5) San Max crede che i comunisti vogliono 'sacrificare' 'alla società,' laddove essi, se mai, vogliono sacrificare la società esistente; egli, quindi, dovrebbe designare come un sacrificio che essi fanno a sé stessi la loro coscienza che la loro lotta è comune a tutti gli uomini che sono stati generati dal regime borghese. 6) Che i socialisti siano invischiati nel principio religioso, e 7) che essi aspirino a una società santa, sono affermazioni alle quali si è già risposto sopra. Abbiamo visto come san Sancio 'aspiri ardentemente' alla 'società santa' per servirsi di essa per confutare il comunismo."

Dalla risposta di Marx alle critiche stirneriane contro il comunismo vale la pena, infine, di riportare conclusivamente una pagina che riguarda l'equivoco fra il significato economico della proprietà ed il significato generico della "sfera del proprio" sul quale Stirner, (e dopo di lui molti altri) gioca per convalidare la sua tesi dello svuotamento di valore della personalità umana o individuale ad opera

del comunismo. "Quando il borghese ottuso dice ai comunisti: 'Sopprimendo la proprietà, cioè la mia esistenza come capitalista, come proprietario fondiario, come industriale, e la vostra esistenza come operai, voi sopprimete la mia individualità e la vostra; mettendomi nell'impossibilità di sfruttare voi operai, di intascare i miei profitti, i miei intessi e le mie rendite, voi mi mettete nell'impossibilità di esistere come individuo'; quando dunque il borghese dichiara ai comunisti: sopprimendo la mia esistenza *come borghese* voi sopprimete la mia esistenza *come individuo*; quando identifica cosí sé stesso come borghese con sé stesso come individuo, bisogna almeno riconoscere la sua franchezza e la sua impudenza. Per il borghese le cose stanno realmente cosí: egli crede di essere un individuo in quanto è un borghese. Ma quando intervengono i teorici della borghesia e danno a questa tesi un'espressione generale, identitificano anche teoricamente la proprietà del borghese con l'individualità e vogliono giustificare logicamente questa identificazione, allora l' assurdità comincia a diventare seria e santa. 'Stirner' ha negato dianzi l'abolizione comunista della proprietà privata trasformando la proprietà privata nell''avere' e dichiarando poi che il verbo 'avere' è una parola indispensabile, una verità eterna, perché anche nella società comunista potrebbe capitargli di 'avere' i dolori di corpo. Proprio allo stesso modo egli motiva qui l'impossibilità di abolire la proprietà privata, trasformandola nel concetto della proprietà, sfruttando il nesso etimologico fra 'proprietà' e 'proprio' e dichiarando che la parola 'proprio' è una verità eterna, perché anche sotto il regime comunista potrebbe capitare che gli fossero 'propri' i dolori di corpo. Tutta questa assurdità teorica, che cerca asilo nell'etimologia, sarebbe impossibile se la proprietà privata reale, che i comunisti vogliono abolire, non fosse stata trasformata nel concetto astratto 'la proprietà.' Con ciò da una parte ci si risparmia la fatica di dire o anche solo di sapere alcunché sulla proprietà privata reale, e d'altra parte si giunge facilmente a scoprire nel comunismo una contraddizione, dal momento che in esso, anche *dopo* l'abolizione della proprietà (*reale*), si può certo scoprire ogni sorta di cose che possono essere sussunte sotto 'la proprietà.' Nella realtà la cosa va proprio al contrario. Nella realtà io ho la proprietà privata solo in quanto ho qualche cosa che può essere oggetto di traffico, mentre della mia peculiarità non posso fare traffico. Il mio vestito è la mia proprietà privata solo in quanto posso almeno farne traffico, impegnarlo o venderlo, in quanto è oggetto di traffico. Se perde questa qualità, se va in brandelli, esso può conservare per me ogni sorta di qualità che per *me* lo rendono prezioso, può anche diventare una mia qualità e fare di me un individuo stracciato; ma a nessun economista verrebbe in mente di classificarlo come mia pro-

prietà privata, perché esso non mi dà piú alcun potere su un *quantum* qualsiasi, anche il piú ridotto, di lavoro altrui. Forse il giurista, l'ideologo della proprietà privata, può ancora vaneggiare in questo modo. La proprietà privata non aliena soltanto l'individualità degli uomini ma anche quella delle cose. L'appezzamento di terreno non ha niente a che fare col profitto. Per il proprietario fondiario l'appezzamento di terreno significa soltanto rendita fondiaria, egli affitta i suoi terreni e riscuote la rendita: qualità che il terreno può perdere senza perdere alcuna delle sue qualità inerenti, senza perdere, per esempio, una parte della sua fertilità; è una qualità la cui misura, anzi la cui esistenza dipende dalle condizioni sociali che vengono create e abolite senza l'intervento del singolo proprietario fondiario. Tanto vale anche per la macchina [...]. In una parola, rendita fondiaria, profitto, ecc., i reali modi di esistenza della proprietà privata, sono *rapporti sociali,* corrispondenti a uno stadio di produzione determinata, e rapporti '*individuali*' solo in quanto non siano diventati dei ceppi per le forze produttive esistenti."[19]

L'importanza di questa risposta di Marx alla critica antisocialista di Stirner sta soprattutto nella conferma della nuova concezione della persona e dell'individuo data nelle ultime pagine della prima parte dell'*Ideologia tedesca,* soprattutto a proposito delle contraddizioni della società borghese. È soltanto l'ideologia borghese, non il comunismo, ad ipostatizzare la "Società" come un elemento superindividuale al quale gli individui verrebbero "sacrificati": e questo perché l'ideologia borghese non sa evitare di intendere la società proprio ad immagine e somiglianza della ipotesi che sta al fondo della sua stessa concezione politica, lo Stato di diritto pubblico che è fuori e al di sopra degli individui privati, dei loro bisogni ed interessi il cui movimento è lasciato alla casualità della concorrenza. E dello stesso vizio ideologistico borghese è inficiata anche la concezione di Stirner, che uguaglia la "Società" allo Stato, e contro di essa come contro lo Stato rivendica le ragioni d'un "individuo" del quale s'impegna a difendere il diritto di proprietà giocando precisamente con gli stessi equivoci (fra il senso *economico* della proprietà privata e il senso filosofico e psicologico della "sfera del proprio") ai quali s'appoggia la difesa *borghese* della proprietà. Soltanto, la posizione di Stirner è ancor piú astratta e contraddittoria perché pretende di difendere la "proprietà" o "peculiarità" dell'individuo contrapponendosi a qualsiasi sua *sanzione giuridica*, e combattendo il "diritto" crede di aver trovato una nuova soluzione del problema della proprietà e la completa emancipazione del singolo, senza considerare le condizioni di fatto dalle quali soltanto l'emergenza di questi problemi può acquistare un senso concreto. Ma è quanto dovremo con-

siderare fra breve, a proposito dei primi capitoli della seconda parte de *L'Unico* e della relativa risposta di Marx. Ora, dobbiamo completare l'esame della prima parte dell'opera considerando l'ultimo paragrafo del capitolo stirneriano su *I Liberi,* dedicato al *Liberalismo umanitario,* ossia alla filosofia umanistica di Feuerbach e Bruno Bauer.

Per Stirner, ex appartenente al gruppo dei *Liberi berlinesi,* il "liberalismo umanitario" o "critico" è la forma piú avanzata di liberalismo, e rappresenta il superamento delle altre due, liberale e socialista, specialmente in quanto piú radicalmente di esse si oppone a qualsiasi "egoismo." Il liberalismo critico, pertanto, porta la filosofia dell'"Uomo," il dominio delle idee ecc. a quel limite estremo che rende possibile — hegelianamente — il rovesciamento radicale, ossia la costruzione d'una filosofia dell'Io, dell'egoismo puro: l'ingresso, come commenterà Marx, nel "Nuovo Testamento." E il nuovo postulato dell'umanitarismo, dice Stirner, è "getta lontano, da te ogni *a parte*; che la tua critica lo distrugga! Non sii né Ebreo né Cristiano: sii Uomo, null'altro che Uomo. Metti la tua *umanità* al disopra di ogni specificazione limitativa; diventa per essa un uomo *senza restrizione,* un 'uomo liberale'; cioè, riconosci nell'umanità l'essenza determinante di tutti i tuoi predicati." Conosciamo ormai la risposta di Stirner: certo, tu sei piú che Ebreo e piú che Cristiano, ma sei anche piú che Uomo, perché sei un individuo irripetibile. "Inverti dunque risolutamente i termini e di' a te stesso: *'Io sono uomo*; io non debbo incominciare dall'acquistare la qualità d'uomo, perché essa già m'appartiene, con tutti i miei attributi.'" Contro il socialismo la Critica "si richiama allo 'Spirito,' dirige il combattimento dello 'Spirito contro le masse,' e dichiara che il lavoro comunista è una fatica senza la minima traccia di spirito," mentre per essa "il solo lavoro che onora l'uomo è il lavoro umano e cosciente, il quale non ha uno scopo egoistico, ma ha per fine l'Uomo, il fiorire delle energie umane [...]. L'Umanitario vuole il lavoro dello *Spirito.*" Ma, obietta Stirner, non è egoistica anche la ricerca spirituale, non è per soddisfare anzitutto sé stesso che l'intellettuale affronta le piú aspre fatiche del pensiero? Anzi, non è proprio l'opera spirituale a rivelare piú d'ogni altra un carattere di unicità, dipendendo non dalle facoltà che il suo autore può avere in comune con altri, ma da quelle che ne contraddistinguono irripetibilmente la individualità? La Critica "è incontestabilmente la piú perfetta di tutte le teorie sociali, poiché allontana e annichilisce tutto ciò che separa l'uomo dall'uomo: tutti i privilegi, fino a quello della fede. Essa ha purificato e sistemato il vero principio sociale, il principio d'amore del Cristianesimo; e sarà essa che farà l'ultimo tentativo possibile per spogliare gli uomini del loro esclusivismo e della loro inimicizia, lottando corpo a corpo con l'egoi-

smo sotto la sua forma la piú primitiva, e per conseguenza la piú rigida, l'*unità* o l'esclusività." Pure, soggiunge Stirner, c'è da chiedere agli "Umanitari": "Come potete voi essere veramente unici, sino a tanto che esiste tra di voi la minima traccia di dipendenza, la minima cosa che non è in voi ed è niente di voi? Fino a tanto che sarete incatenati gli uni agli altri non potrete parlare di voi al singolare; se un 'legame' vi unisce, voi siete un *plurale*; e dodici di voi formano una dozzina; mille un popolo; milioni, l'umanità." Mentre, d'altra parte "solo perché voi siete unici potete aver commercio gli uni con gli altri in vostro proprio nome, ed essere gli uni per gli altri ciò che veramente siete. Il Critico piú radicale è precisamente colui che la maledizione che pesa sul suo principio colpisce piú crudelmente. Man mano che egli si spoglia di ogni esclusività, e scuote successivamente lo zelo religioso, il patriottismo, ecc. egli scioglie uno dopo l'altro i legami, e si separa dai devoti, dai patrioti ecc.; sino a tanto che, finalmente, dopo essersi liberato da tutti i vincoli, si trova 'solo.' E qui è costretto a respingere tutto ciò che ha qualche cosa di esclusivo o di privato; ma chi può essere, in definitiva, piú esclusivo dell'esclusivo, l'unica persona stessa? [...]. Siccome l'Umanitario non lascia piú nulla all'individuo di privato e d'esclusivo, né pensieri, né follie proprie, conclude col lasciarlo completamente nudo, perché il suo odio assoluto e fanatico verso il privato non permette a tal riguardo alcuna tolleranza, essendo ogni cosa privata essenzialmente *inumana*. L'Umanitario è tuttavia impotente a distruggere la persona privata stessa, perché le punte della sua critica si spunterebbero prima di intaccare la dura scorza della personalità; quindi è obbligato ad accontentarsi di proclamare che questa persona è una 'persona privata,' e a rassegnarsi a lasciare ad essa in realtà tutto il dominio del privato." Nella Critica, inoltre, è il mondo religioso, come mondo dei pensieri, a raggiungere tutta la sua perfezione, "perché il pensare è superiore ad ogni pensiero, su cui nessuno può fissarsi 'egoisticamente.' Che cosa diventerebbe la 'purezza della critica,' la purezza del pensare, se un solo pensiero potesse sfuggire al processo intellettuale?" Il critico sa che qualsiasi pensiero può avvicinarsi alla cristallizzazione dogmatica, "ma egli non può distruggere un pensiero se prima non ne ha scoperto un altro 'superiore,' nel quale il primo possa risolversi. Questo pensiero superiore potrebbe chiamarsi quello del movimento dello spirito o del processo intellettuale, cioè il pensiero del pensare o della critica." Cosí "la libertà del pensiero si è completata: è il trionfo della libertà spirituale, perché i pensieri individuali, 'egoisti,' perdono il loro carattere dogmatico imperativo. Uno solo lo conserva: il dogma del libero pensiero o della critica."[20]

Queste osservazioni che abbiamo riportate rappresentano ciò che

di piú interessante sia contenuto nel capitolo stirneriano sulla "Critica critica," soprattutto perché di questa Stirner coglie il destino d'isterilimento nella pretesa del superamento d'ogni determinatezza; mentre proprio l'ultimo testo citato ha anche il merito di sottolineare quel carattere fichtiano dell'autocoscienzialismo, per es., di Bauer, che, come abbiamo detto altrove, trova un riscontro cosí singolare nel nostro attualismo (il pensiero del pensare = il pensare in atto) contro il quale è parimenti facile ritorcere in accusa di dogmatismo le pretese d'antidogmaticità. Naturalmente l'"idea fissa" di Stirner di scoprire ovunque attentati contro l'individualità gli fa ritenere che il fallimento dell'Umanitarismo critico dipenda dall'odio verso il "privato" e l'"individuale" e non piuttosto, come è in effetti, da odio contro la particolarità, la determinatezza in genere, odio tipicamente idealistico e hegeliano, che costringe veramente la filosofia critica alla "solitudine," ma proprio a quella solitudine dell'individualismo astratto (ché non c'è, evidentemente, individualismo peggiore e piú astratto del superindividualismo) nella quale lo stesso Stirner, vicinissimo in questo a Bauer, anzi, esponente il piú coerente del bauerismo, è costretto a ridursi.

Ed è quanto ci dice la "risposta" di Stirner alla filosofia critica, che ripete i motivi individualistici che già conosciamo; a proposito del rapporto dell'Io con "gli altri," Stirner non può far a meno di dichiarare a un certo punto: "Io non voglio rispettare in te né il proprietario, né il pezzente, e neanche l'Uomo: ma voglio *impiegarti.* Io apprezzo il sale che mi fa meglio gustare gli alimenti, perciò ne faccio uso; io riconosco nel pesce un nutrimento che mi conviene, perciò lo mangio; io ho scoperto in te il dono di rendermi la vita gradevole, quindi faccio di te la mia compagna. Potrebbe darsi che io studiassi nel sale la cristallizzazione, nel pesce l'animalità, in te l'umanità: ma tu non sei ai miei occhi che ciò che sei per me, cioè il mio oggetto, e, quale *mio* oggetto, sei la mia proprietà." Piú oltre, nella seconda parte, troveremo molte dichiarazioni di questo genere; esse hanno comunque il grandissimo merito della sincerità, e di dimostrare nel modo piú evidente qual sia il destino del puro individualismo: il superindividualismo irrazionalistico ed immoralistico, del quale Stirner si fa un vanto per mezzo di quelle che, non certo a torto, Marx chiamerà "spacconate"; e che al contrario l'ideologia borghese spesso nasconde sotto il manto del piú rigido moralismo.

Quanto a Marx, egli preferisce, a questo punto, prendere in esame le critiche che Stirner aveva rivolto a Feuerbach nel paragrafo su *Lo Spirito*: "Se 'Stirner' rimprovera a Feuerbach di non arrivare a nulla, perché trasforma il predicato in soggetto e viceversa, egli poi può arrivare a molto meno ancora, perché accetta questi predicati

feuerbachiani trasformati in soggetto come personalità reali che dominerebbero il mondo, queste frasi sulle condizioni come condizioni reali, attribuisce ad esse il predicato 'santo,' *trasforma questo predicato in un soggetto*, la 'santità,' e quindi fa esattamente la stessa cosa che rimprovera a Feuerbach, e poi, dopo essersi cosí del tutto sbarazzato del contenuto determinato di cui si trattava, dà corso alla sua lotta, ossia alla sua 'antipatia,' contro questa 'santità' che naturalmente rimane sempre la stessa. In Feuerbach c'è la coscienza — e san Max glielo rimprovera — che per lui 'si tratta soltanto di distruggere un'illusione' [cit.] benché Feuerbach attribuisca a questa lotta ancora troppa importanza. In 'Stirner' anche questa coscienza è scomparsa; egli crede veramente al dominio delle idee contro i 'predicati,' i concetti, di attaccare non già un'illusione, ma le reali potenze dominanti del mondo. Da ciò il suo sistema di mettere tutto a testa in giú, da ciò l'enorme credulità con cui prende per oro colato le false illusioni, tutte le affermazioni ipocrite della borghesia."[21] Questo testo riassume abbastanza sinteticamente il senso delle poche pagine dedicate da Marx a quest'argomento, e quindi ci autorizzano a tralasciare il resto per passare senza altri indugi a quella parte dell'*Unico* che darà occasione a nuovi motivi di critica da parte di Marx.

Capitolo terzo

La seconda parte dell'Antistirner
(*Ideologia tedesca*, III, 2 e IV)

1. *L'Io e la proprietà*

Se la prima parte de *L'Unico* è stata concepita da Stirner come una denunzia di tutti i fattori di *estraneazione* dell'Io, la seconda dovrebbe guadagnare il piano dell'*emancipazione,* ossia della riappropriazione, da parte dell'Io, di ogni sua peculiarità; ma poiché, come sempre avviene, la critica è molto piú facile della ricostruzione, anche in questa seconda parte vien dato ampio spazio alla critica, ossia, come del resto Marx ha notato fin dall'inizio, alla ripetizione delle critiche contenute nella prima parte. In un certo senso anzi noi potremmo dire che proprio i tre paragrafi su i "Liberi," che sono al centro dell'opera, ne formino altresí l'ossatura concettuale, sí che per buona parte ciò che precedeva ne era un'anticipazione, e ciò che segue ne sarà una elaborazione. Tutto ciò presenta per noi il vantaggio di permetterci una maggiore scioltezza e anche sveltezza nell'esposizione. Tre sono i capitoli della seconda parte de *L'Unico* (intitolata *Io*), e cioè I) *La proprietà,* II) *Il proprietario,* III) *L'Unico.* Di queste parti, la seconda è ulteriormente suddivisa in tre numeri 1) *La mia potenza,* 2) *I miei rapporti,* 3) *La conoscenza di me stesso.* Ulteriori suddivisioni interne sono date senza numerazione né titoli; però bisogna tenerne conto se poi si passa alla critica di Marx, che rispetta i titoli maggiori, tranne in qualche caso, ma segue approssimativamente anche queste suddivisioni interne, dando titoli suoi, talvolta scherzosi ma molto piú spesso seri, e corrispondenti al contenuto del testo stirneriano.

Il capitolo sulla *Proprietà* è tutto costruito sul rapporto fra *libertà* e *proprietà*, cioè sulla necessità che il momento negativo dello "sbarazzarsi" dai legami che impacciano ed asserviscono l'individuo sia seguito da quello positivo dell'*avere,* del *possedere.* A questo punto il lettore si chiederà *che cosa* si tratti, per Stirner, di possedere, e cioè quale sia il senso che egli dà al termine di "proprietà." La critica di Marx al capitolo stirneriano sul "liberalismo umanitario" ci ha anticipato qualcosa al riguardo, là dove tiene a differenziare la *proprietà* in senso economico dalla *sfera del proprio* in senso filosofico generale. Perché ciò che accade in Stirner è proprio un fondamentale

equivoco fra i due sensi predetti, per il quale egli aprirà all'individuo la prospettiva di un'"appropriazione" essa stessa estremamente equivoca, e tale da attirarsi comprensibilmente tutti i possibili strali e motteggi da parte di Marx, come vedremo. "Come farai per godere di quelle pietanze e di quei cuscini che ti fanno invidia? Non c'è altro mezzo che farli diventare tua proprietà. Se ci pensi bene, ciò che tu vuoi non è la libertà di avere queste belle cose, perché questa libertà non te le può offrire ancora; ciò che tu vuoi sono le cose stesse, vuoi chiamarle *tue* e possederle come *tua proprietà.*" Sembrerebbe che qui la proprietà dovesse riguardare il possesso di oggetti in funzione d'un loro uso, o d'un loro godimento, anche se abbastanza equivoco è già il salto alla sanzione giuridica (proprietà) che tace proprio l'elemento della fruizione e del godimento, ed anche se già contraddittorio appare un possibile senso *giuridico* della proprietà in chi, come Stirner, si oppone a qualsiasi necessità d'una sanzione giuridica. In definitiva, Stirner incomincia a parlare d'un *godimento di cose* (pietanze, letto ecc.), salta al loro *possesso* (giuridico), ma né l'elemento economico né quello giuridico fanno da contenuto al suo concetto di proprietà, secondo le determinazioni usate di proprietà, di proprietario e di peculiarità (*Eigentum, Eigner, Eigenheit*) delle quali, del resto, mancano definizioni distintive da parte dell'autore. Il contenuto proprio di quei termini dovrebbe allora risultare dal testo seguente: "La libertà non esiste che nel regno dei sogni! L'individualità, cioè la mia proprietà, è, al contrario, tutta la mia esistenza e realtà: sono io. Io sono libero da ciò che non ho: io sono proprietario di ciò che è in mio *potere,* e di ciò di cui sono *capace.* Io sono in ogni tempo e circostanza *mia proprietà,* dal momento che so di possedere me stesso e non mi prostituisco ad altri [...]. Le catene della realtà infliggono ad ogni istante alla mia carne le piú crudeli torture; ma io rimango *il mio proprio bene.*" Se sono schiavo, non sono libero dalle scudisciate del padrone ma è "per il mio bene" che le sopporto, aspettando il momento di potergliele restituire: non sono libero dai colpi, ma rimango proprietà di me stesso, perché "sono le *mie* ossa che gemono nella tortura; sono le *mie* fibre che si scuotono sotto i colpi; ed *io* gemo perché il *mio* corpo geme"; la gamba è *mia,* e "non può essermi strappata" perché se il padrone me la strappa non avrà "la mia gamba, ma un cadavere" ecc. Variazioni del celebre motivo stoico della imperturbabilità? Non precisamente, ma piuttosto derivazione dalla fondazione metafisica hegeliana della proprietà sulla volontà individuale, onde "la persona, per essere in quanto idea, deve darsi un'esterna *sfera della propria libertà*" ed "ha per suo fine sostanziale il diritto di porre la sua volontà in ogni cosa, la quale pertanto è mia: non avendo [la cosa] in sé stessa un tal fine,

riceve a sua determinazione ed anima la mia volontà; assoluto diritto di *appropriazione* dell'uomo su tutte le cose"; e ancora, "Il principio per cui, in quanto persona, io stesso sono *immediatamente* singolo; significa, nella sua ulteriore determinatezza, anzitutto: io sono *vivente* in questo *corpo organico,* che è la mia esistenza, *universale* secondo il contenuto, indivisa, esterna; sono la possibilità reale di ogni esistenza ulteriormente determinata. Ma, in quanto persona, io ho nello stesso tempo *la mia vita e il mio corpo,* come altre cose, soltanto *in quanto c'è la mia volontà.*"[1] Dove è ancora da notare come quella metafisicizzazione della fondazione della proprietà sulla volontà che in Hegel è almeno relativizzata sistematicamente per il fatto che essa riguarda la prima forma, immediata e piú astratta dell'oggettività dello Spirito, cioè appunto il *Diritto astratto,* ripresa da Stirner fuori della connessione sistematica hegeliana, a fondamento della descrizione della struttura dell'Io, è assolutizzata e caricata d'una validità definitiva, che nessun altro elemento verrà a correggere e, in fondo, neppure a sviluppare, malgrado l'apparenza d'una dialettica dell'Io. Con ciò si spiega anche, in sede teoretica, come Stirner possa sempre rimanere nell'equivoco dei due sensi della "proprietà", saltando dall'uno all'altro senza nessuna regola logica, a seconda di ciò che gli pare convenga, momento per momento, alla dimostrazione; mentre Hegel è costretto, dall'andamento dialettico che si è imposto, a decidere le singole sfere delle determinazioni da lui usate, a dar loro successivamente sensi ben definiti, ad impegnare, per es., la determinazione della volontà ad affrontare il rapporto di alterità nelle sue forme sempre piú complesse, ecc. Tutto questo, naturalmente, vale a conferire almeno l'apparenza della necessità, del rigore, della coerenza al procedimento hegeliano, laddove il procedimento di Stirner lascia molto piú scoperta, ed anche ridicolizzabile, la propria sofistica; pure, è in ogni caso opportuno rilevare il comune fondamento teoretico dell'equivoco in questione, tanto piú che, come vedremo, molte pagine verranno spese da Marx, proprio in occasione di quest'inizio della seconda parte dell'*Unico,* per dimostrare i diversi aspetti, metodi e procedimenti della sofistica stirneriana.

Per ritornare al testo stirneriano, la conclusione "egoistica" riprende la contrapposizione della raggiunta "proprietà," o meglio diremmo del (preteso) raggiunto autopossesso, alla indeterminazione della pura libertà: "Chi dunque dev'essere libero? Tu, Io, Noi! E liberi da che cosa? Da tutto ciò che non è Io, Tu, Noi! Io sono il nocciolo, la mandorla che dev'esser liberata da tutti i suoi involucri, dalla corteccia in cui è imprigionata. E che cosa rimarrà quando sarò liberato da tutto ciò che non sia 'Io'? Io, e null'altro che Io! Ma la libertà non ha piú niente a che vedere con questo Io: che

cosa diventerò una volta libero! A questa domanda la libertà rimane muta; essa è come le leggi penali; le quali, espiata la pena, aprono al prigioniero la porta del carcere e gli dicono: vattene! [capov.] Essendo cosí, se io cerco la libertà nel mio interesse, perché non considerare *me* il principio, il centro e il fine? Forse che io valgo meno della libertà? Non sono forse *io* che mi faccio libero; non sono dunque *io* il Primo? Anche schiavo, coperto di mille catene, io esisto; io non sono, come la libertà, qualche cosa a venire e che si spera: io sono 'attuale' [capov.]. Pensateci bene, e decidete se dovete scrivere sulla vostra bandiera 'Libertà,' questo sogno o, 'Egoismo,' 'Individualismo,' questa risoluzione. La libertà suscita la vostra *collera* contro tutto ciò che non è voi; l'egoismo vi chiama a gioire di voi stessi, alla *gioia d'essere*; la libertà è e rimane un'aspirazione cristiana da venire e dall'al di là; l'individualità è una realtà, che *da sé stessa* sopprime ogni impaccio alla libertà e vi libera da tutto quanto ingombra e ostacola il vostro cammino [...]. L''*individuale*' è fondamentalmente libero, *libero nato*; il 'libero' non è che un *ammalato di libertà,* un sognatore, un entusiasta."

Pure, la determinazione di questo immediato egoismo rimane ancora una pura forma, che esige di riempirsi di un contenuto piú determinatamente positivo di quanto non possa esser dato dalla mera *Ichheit.* E, come avviene in genere nei procedimenti di tipo idealistico e hegeliano, è la stessa forma a generare il proprio contenuto. La stessa disponibilità generale della pura forma individuale non può non determinarsi come *potenza,* potenza dell'Io. Sarà questo l'argomento del capitolo successivo, con un'anticipazione del quale si chiude il capitolo che abbiamo esaminato: "La mia libertà sarà completa solo quando sarà la mia *potenza*: è mediante quest'ultima che io cesso di essere semplicemente libero per diventare un individuo e possessore. Perché la libertà dei popoli è 'una vana parola'? Perché essi non hanno potenza! Il soffio di un Io vivente basta per abbattere dei popoli, sia esso il soffio di un Nerone, d'un imperatore della Cina o d'un povero scribacchino [...]. Voi aspirate alla libertà? Folli! Abbiate la forza, la libertà verrà da sé! Guardate: chi ha forza è 'al di sopra delle leggi'! Questa constatazione non è di vostro gusto, genti 'legali'? Ma voi siete senza gusto!..."[2] Ritorneremo su questo tema della potenza, perché, come abbiamo già detto, un intero capitolo è ad esso dedicato da Stirner, e perché dovremo esaminare anche la critica di Marx in proposito. Ciò che invece dobbiamo passar subito a considerare è la critica di Marx al capitolo su esposto, su *La proprietà* (o *peculiarità*[3]). Prima di prenderlo in esame Marx impiega, come abbiamo prima accennato, molte pagine a fare, in un certo senso, il punto su quegli elementi, già apparsi nella prima parte, che

condizionano la validità della ricostruzione, compito della seconda e, particolarmente, sulla dialettica stirneriana sia nel suo contenuto che nella sua forma. A questo scopo sono dedicati appunto i due capitoletti che, in Marx, precedono quello sulla *Peculiarità* e cioè quello dal titolo *Fenomenologia dell'egoista coerente con sé stesso o la dottrina della giustificazione* che considera il lato contenutistico della dialettica di Stirner, e cioè la contrapposizione delle due specie d'egoisti, quelli "involontari" e quelli "volontari" o "coerenti," o, come talvolta dice Stirner stesso, egoisti "in senso ordinario" ed egoisti "in senso straordinario," che si risolve in quanto l'egoista "coerente" si autodialettizza come autocreatore, creatore e creatura di sé stesso a un tempo; e quello dal titolo *Rivelazioni di Giovanni il teologo ovvero la logica della nuova sapienza* che si addentra nella struttura tecnica delle contrapposizioni, risoluzioni e passaggi del discorso stirneriano per dimostrarne i vizi sofistici. La sostanza critica del primo dei due capitoletti sta nel ridurre la posizione di Stirner e la sua prospettiva a quelle d'un piccolo borghese tedesco. "Il giochetto di dimostrare che 'quelli che si sacrificano' sono degli egoisti, dice Marx, è un vecchio trucco, già sfruttato abbastanza da Helvétius e Bentham. Il giochetto 'proprio' di san Sancio è la trasformazione in non-egoisti degli 'egoisti nel senso ordinario,' dei borghesi. Helvétius e Bentham, indubbiamente, dimostrano che i borghesi con la loro grettezza danneggiano *praticamente* se stessi, ma il giochetto proprio di san Max consiste nel dimostrare che essi non corrispondono all'"ideale,' al 'concetto,' all'"essenza,' alla 'destinazione' dell'egoista, che non si comportano come negazione assoluta verso sé stessi. Ancora una volta, egli ha davanti agli occhi soltanto il suo piccolo-borghese tedesco." Stirner si chiede: come accade che gli egoisti ordinari si trovano contemporaneamente a servire a interessi generali? E risponde che i borghesi "appaiono a sé stessi troppo piccoli," si conducono religiosamente, ossia "spiega la loro condotta religiosa adducendo la loro condotta religiosa." Ma in realtà, chiede Marx "come avviene che, a dispetto delle persone, gli interessi personali si evolvono sempre fino a diventare interessi di classe, interessi collettivi, i quali si rendono indipendenti di fronte alle persone singole, nel rendersi indipendenti assumono la forma di interessi *generali,* come tali entrano in opposizione con gli individui reali e in questa opposizione, per cui sono determinati con gli interessi *generali,* possono essere rappresentati dalla coscienza come interessi *ideali,* persino religiosi, santi? Come avviene che nell'ambito di questa trasformazione degli interessi personali in interessi indipendenti di classe la condotta personale dell'individuo deve oggettivarsi, estraniarsi, e in pari tempo esiste senza di lui, come potenza da lui indipendente, prodotta dalle

relazioni, si trasforma in rapporti sociali, in una serie di potenze che lo determinano, lo subordinano e quindi appaiono nella rappresentazione come potenze 'sante'? Se Sancio avesse capito una buona volta il fatto che nell'ambito di certi *modi di produzione,* i quali naturalmente non dipendono dalla volontà, si pongono al di sopra dell'uomo delle potenze pratiche sempre estranee, indipendenti non solo dall'individuo isolato ma dalla stessa totalità degli uomini, allora potrebbe riuscirgli abbastanza indifferente se questo fatto venga rappresentato in forma religiosa o se nell'immaginazione dell'egoista al di sopra del quale tutto si pone nella rappresentazione, venga falsato in modo che egli non pone niente al di sopra di sé. Allora Sancio sarebbe disceso dal regno della speculazione in quello della realtà, da ciò che gli uomini si immaginano a ciò che sono, da ciò che si rappresentano al modo come agiscono e devono agire in circostanze determinate. Ciò che gli appare come prodotto del *pensiero,* lo avrebbe compreso come prodotto della *vita.* Non sarebbe arrivato all'assurdità, degna di lui, di spiegare il dissidio fra interessi personali e interessi generali col dire che gli uomini si rappresentano questo dissidio *anche* sotto forma religiosa e che *appaiono* a sé stessi a questo o a quel modo, che è soltanto un'altra parola per indicare la 'rappresentazione' [capov.]. Persino nell'assurda forma tedesca e piccolo-borghese in cui concepisce la contraddizione fra interessi personali e generali, Sancio doveva d'altronde vedere che gli individui sono sempre partiti da sé stessi, né potevano fare altrimenti, e quindi i due aspetti da lui osservati sono entrambi aspetti dello sviluppo personale degli individui, entrambi prodotti da condizioni di vita egualmente empiriche degli individui, entrambi soltanto espressione *dello stesso* sviluppo personale degli uomini e quindi entrambi in antitesi solo *apparente.* Quanto alla posizione assegnata all'individuo a seguito di particolari circostanze di sviluppo e della divisione del lavoro, alla questione se esso rappresenti piú l'uno o l'altro lato dell'antitesi, se appaia come egoista o come pervaso da spirito di abnegazione, era una questione del tutto secondaria che per di piú aveva qualche interesse soltanto se riferita a individui determinati nell'ambito di epoche storiche determinate."[4]

Questo testo, come il lettore avrà già avvertito, ci riporta finalmente nell'atmosfera della prima parte dell'opera, riallacciandosi a quella teoria dell'estraneazione umana come sostanza della contraddizione della società borghese che è uno degli elementi piú essenziali della concezione marxiana della persona e di tutta la filosofia della prassi. Qui la teoria dell'estraneazione serve a spiegare l'antitesi fra interessi privati e interessi generali, e la trasformazione dell'interesse privato in interesse generale indipendentemente e contro la vo-

lontà o l'interesse individuale stesso: come, cioè, l'interesse individuale trasformandosi in interesse generale si ponga, paradossalmente, contro l'individuo dal quale in origine proveniva. Questo paradosso, in ultima analisi, è stato avvertito da Stirner, il quale ha il merito di essersi accorto del fatto che nella società borghese, ossia nella società da lui stesso osservata, la trasformazione dell'interesse privato in interesse generale, l'universalizzazione dell'interesse privato, non è cosa tanto pacifica quanto l'ideologia etica borghese vuol far credere, e che essa, in un certo senso molto generale, si pone contro l'individuo. Ma Stirner, che pensa secondo la generale mentalità dell'ideologo borghese, non può penetrare nell'essenza del paradosso che pure intuisce, perché, assumendo gli elementi in gioco, ossia l'interesse particolare, l'interesse generale, l'individuo e la collettività, fuori del solo piano che può loro conferire un senso reale e concreto, cioè il piano economico-storico (lo stesso interesse è inteso da Stirner piú in senso generalmente filosofico che economico, e comunque sempre al di fuori della storia reale della produzione, la quale, tra l'altro, non ci permette mai di considerare l'individuo come un'entità "unica") a) fa consistere il paradosso in una estraneazione di carattere ideale, in un asservimento dell'individuo alle " idee fisse," alla "gerarchia" ecc.; b) non vede che il preteso interesse generale si pone non contro l'"individuo" in astratto ma contro l'individuo in quanto è membro di una classe, e particolarmente (non "solamente," perché, come sappiamo, tutti sono estraniati nella società borghese, anche i capitalisti) contro l'individuo che appartiene a quella classe i cui membri sono "esclusi da ogni manifestazione personale" e "spogliati da ogni reale contenuto di vita," i proletari; c) non vede che l'interesse che cosí si pone contro l'individuo non è affatto l'interesse *generale* (come egli crede pensando che si tratti dell'interesse dello Stato, della Società, e in ultima analisi dello Spirito!), ma è proprio l'interesse privato che però ha assunto una "forma obiettiva," è divenuto l'interesse "della proprietà privata, e quindi degli individui solo in quanto sono proprietari privati," quindi interesse *di una classe,* la cui *obiettivazione* lo rende indipendente *anche dalla volontà dei singoli appartenenti a questa classe stessa*, onde anch'essi non si sottraggono al comune destino dell'estraneazione; e finalmente d) escogita una forma di riappropriazione (che l'"individuo" — quale?, ha ragione di chiedergli Marx — si faccia "proprietario" e, in ultima analisi, proprietario della sua "gamba" tormentata o dell'unica gamba che gli è rimasta dopo che l'altra gli è stata "strappata"...) che lascia perfettamente l'individuo nella stessa situazione estraniata di prima e quindi non è affatto riappropriazione ma, al contrario, la peggiore conferma dell'estraneazione, quella che non si lascia piú riconoscere come tale.

Noi incominciamo quindi a constatare gli effetti di questa critica di Marx contro Stirner che, al di là delle arguzie e delle varie piacevolezze, poteva esserci apparsa cosí monocorde e anche, come dicevamo, piuttosto elusiva nei confronti del contenuto centrale dell'istanza stirneriana, insistendo nel rimproverare a "san Max" la sua ingenuità nel credere che la storia sia fatta dalle idee, ma non affrontando in pieno il tema della "rivolta" individualistica stirneriana. Monocorde, certo, la critica di Marx non può non essere, perché non può rinunziare al suo unico punto di partenza possibile: all'unico punto di partenza *senza del quale* non si potrebbe criticare Stirner semplicemente perché *Stirner avrebbe ragione,* e cioè alla concezione materialistica della storia, che sola a) rivela il vero piano (storico-economico) sul quale si produce l'estraneazione dell'individuo; b) coglie come estraniato non l'individuo in astratto ma l'individuo-di-classe; c) svela la menzogna della pretesa "universalità" di quello che la società borghese chiama l'"interesse generale," rivelandolo interesse *obiettivato* della *classe* della proprietà privata; e conclusivamente d) rovescia l'osservazione delle contraddizioni della società borghese nella *pratica* istanza rivoluzionaria della *soppressione* delle *condizioni* della estraneazione, e quindi dell'emancipazione, precisamente, dell'*individuo,* che da individuo-di-classe diviene individuo *personale*, attraverso la sua *organica* unione a tutti gli altri individui, nessuno escluso. La concezione materialistica della storia è l'arma fondamentale della critica marxiana antistirner perché essa sola permette di sostituire una *reale* emancipazione dell'*individuo* a quella fittizia ed illusoria che Stirner promette.

Riguardo al secondo punto della dialettica stirneriana, quello relativo all'autocreazione dell'individuo, al rapporto dell'individuo con sé stesso come creatore e come creatura, Marx non può non rilevare il carattere pedissequamente hegeliano di questa dialettica, con la differenza che Hegel "non scrive in maniera cosí sconnessa e 'a vanvera' come il nostro Jacques le bonhomme": "Dato dunque che il vero egoista nella sua attività creatrice è solo una parafrasi della riflessione speculativa o della pura essenza [l' 'essenza' del II volume della *Logica* di Hegel] risulta cosí 'secondo il mito' 'per riproduzione naturale,' come già è emerso nell'esame delle 'aspre lotte' del vero egoista, che le sue 'creature' si riducono alle piú semplici determinazioni di riflessione [concetti astratti] come identità, differenza, eguaglianza, diseguaglianza, antitesi ecc." E non manca, alla fine del capitoletto di Marx, anche un'osservazione circa la conclusione stirneriana sulla "potenza" dell'*Unico*: "Dopo quanto precede non è lecito meravigliarsi se piú avanti san Max si comporta di nuovo da creatore e da nemico irriducibile nei confronti di questa frase ['*diven-*

tate egoisti, che ciascuno di voi divenga un Io *onnipotente*!'] e se 'risolve' il suo elevato postulato morale: 'diventa un Io onnipotente' nell'affermazione che ciascuno del resto fa quel che può e può quel che fa, con la qual cosa, naturalmente, secondo san Max, è 'onnipotente.' D'altra parte nella frase sopra riportata è condensata l'assurdità dell'egoista coerente con sé stesso. Prima di tutto l'imperativo morale della ricerca, della ricerca di sé stesso. Esso poi è precisato nel senso che si deve diventare qualcosa che ancora non si è, ossia un egoista, e questo egoista è precisato nel senso che è un 'Io onnipotente,' e cosí i beni reali di proprietà si risolvono nell'Io, nell'onnipotenza, nella fantasia dei beni. Cercare sé stesso significa dunque diventare *onnipotente,* ossia nulla, una cosa inesistente, un'illusione fantastica." Anche quello che sarà il tenore della risposta di Marx alla "filosofia della potenza" di Stirner è qui anticipato: il prenderla come una "spacconata" fantastica ed illusoria. Ma, naturalmente, su questo motivo ritorneremo molto presto.

Il secondo dei capitoletti di Marx introduttivi alla seconda parte, e insieme riassuntivi della critica precedente, intitolata *Rivelazioni di Giovanni il teologo ovvero la logica della nuova sapienza,* si occupa, come abbiamo già detto, del lato formale della dialettica di Stirner, e si impegna a denunziare tutti i vizi logici che si nascondono nei procedimenti usati da lui, individuati da Marx come *apposizione, sinonimica, appropriazione,* e che si concludono nelle *antitesi* e nelle *equazioni* nelle quali soprattutto si rivela la sofistica di "san Max." Dobbiamo rinunziare, qui ed in seguito, a riferire questa critica perché troppo particolare. In sostanza i vizi rilevati nella logica di Stirner ricordano molto da vicino quelli rilevati dalla critica antihegeliana in genere, sia di sinistra che anche di destra (da ricordare, per questo verso, l'ultimo Schelling, Trendelenburg e il giurista Julius Stahl) nelle stesse articolazioni dialettiche di Hegel, con la differenza, naturalmente, di una maggiore ingenuità e, talvolta, grossolanità della sofistica di Stirner (vedi ad es., a proposito della "sinonimica" ossia della filologia "unica" stirneriana, la parola *Gesellschaft* derivata da *Saal,* oppure "la condizione, lo *status,* lo Stato" e simili). I piú rilevanti risultati sostanziali dei procedimenti viziosi di Stirner riguardano cose che sappiamo, come il fatto che "poiché la santità è qualche cosa di estraneo, tutto ciò che è estraneo è trasformato nella santità; poiché tutto ciò che è santo è un legame, una catena, ogni legame e ogni catena vengono trasformati nella santità." Ora, osserva Marx, "questo semplice gioco di prestigio, di trasformare tutto nella santità, poté riuscire [...] in quanto Jacques le bonhomme accetta in buona fede le illusioni della filosofia, prende per la realtà stessa l'espressione ideologica, speculativa, della realtà, staccata dalla sua base empirica, scambia per la 'sacra essenza' della

borghesia le illusioni che i piccolo-borghesi si fanno sulla borghesia, e quindi poté immaginare di avere a che fare soltanto con idee e rappresentazioni. Con altrettanta facilità anche gli uomini poterono trasformarsi in 'santi' in quanto, una volta staccate le loro idee da loro e dalle loro condizioni empiriche, essi poterono essere concepiti come semplici recipienti di questi pensieri, e in questo modo, per esempio, il borghese fu trasformato nel santo liberale." Nella critica della "santità" ciò che dovrebbe esser criticato è piuttosto il *contenuto determinato* della santità stessa; ma "san Max aggira l'ostacolo adducendo come semplice '*esempio*' della santità tutto ciò che è determinato; precisamente come nella logica hegeliana è indifferente se per spiegare 'l'essere in sé' viene addotto l'atomo o la persona, se come esempio di attrazione viene addotto il sistema solare, il magnetismo o l'amore sessuale": passo che ne ricorda uno analogo della *Critica del diritto statuale hegeliano* a proposito delle diverse determinazioni di "organismo." Dal che consegue anche una contraddizione nel concetto stirneriano dell'individuo in quanto "unico," che comporterebbe invece che ciò che è "santo" per un individuo non lo è per l'altro. Un risultato ancor piú importante della canonizzazione del mondo" da parte di Stirner è quello onde egli trasforma "le collisioni pratiche, ossia le collisioni degli individui con le loro condizioni pratiche di vita, in collisioni ideali, ossia in collisioni di questi individui con le rappresentazioni che essi si fanno o si cacciano in testa. Anche stavolta il trucco è semplicissimo. Cosí come prima san Sancio già rendeva indipendenti le idee degli individui, ora egli separa il riflesso ideale delle collisioni reali da queste collisioni e lo rende indipendente. Le contraddizioni reali in cui si trova l'individuo vengono trasformate in contraddizioni dell'individuo con la sua rappresentazione, ovvero, secondo l'espressione ancora piú semplice di san Sancio, con *la* rappresentazione, con *la santità.* In tal modo riesce a trasformare la collisione reale, l'originale della sua riproduzione ideale, in una conseguenza di questa apparenza ideologica. Cosí giunge al risultato che non si tratta di sopprimere praticamente la collisione pratica, ma semplicemente di *rinunciare alla rappresentazione di questa collisione,* rinuncia alla quale egli, da buon moralista, esorta caldamente gli uomini": il che si ricollegherà presto con la dimostrazione della inanità della "rivolta" stirneriana. San Sancio trasforma in "santi" anche i proletari perché hanno una "vocazione" rivoluzionaria. Per lui il lavoro, la vita degli affari diventano "il santo lavoro, la santa vita degli affari," e "non gli passa per la mente di cercare se il lavoro, la vita degli affari ecc., questi modi di esistenza degli individui, non conducano necessariamente, per il loro contenuto e per il loro processo reali, alle rappresentazioni ideologiche

che egli combatte come se fossero esseri indipendenti ossia, nel suo caso, canonizza." Il che significa che san Max "distrugge nel mondo solo la santità, senza toccare il mondo stesso" ed è quindi ovvio che "in pratica egli debba comportarsi in tutto da conservatore." Con tali procedimenti Stirner giunge, alla fine, all'"appropriazione." Egli è "signore delle sue qualità"; quindi, per diventare "signore del mondo" basta che trasformi il mondo in una "sua qualità," respingendo semplicemente, come "santa," ogni potenza estranea di cui senta la pressione e dichiarando che "tutto quanto è oggetto di una qualità è oggetto suo, quindi sua proprietà, perché egli è in rapporto con esso mediante una delle sue qualità, indipendentemente dalla natura di questo rapporto" sostituendo alla "proprietà speculativa" (l'essere in rapporto) la "proprietà nel senso ordinario": il che "doveva naturalmente esercitare un grande effetto magico sugli ideologi tedeschi nullatenenti." La conseguenza piú paradossale si presenta a proposito del rapporto fra individui, per la teoria stirneriana della "utilizzazione" dell'altro individuo da parte dell'*Unico* (strettamente collegata, del resto, anche con la teoria della "potenza"): "Ogni altro uomo che si trovi nel suo raggio è anch'esso suo oggetto, 'o in quanto suo oggetto, è sua proprietà,' creatura sua. Ciascun Io dice all'altro: 'Per me tu sei soltanto ciò che sei per me' (per esempio il mio *exploiteur*), 'cioè un oggetto mio, e perché oggetto *mio,* mia proprietà." Quindi anche creatura mia, che io, in quanto creatore, posso inghiottire e riprendere in me ad ogni momento. Ciascun Io, dunque, prende l'altro non come un proprietario, ma come sua proprietà; non come 'Io,' ma come essere-per-lui, come oggetto; non come appartenente a sé stesso, ma come appartenente a *lui,* a un altro, come estraniato *da sé.* 'Prendiamoli entrambi per quel che affermano di essere,' cioè come proprietari, appartenenti a sé stessi, 'e per quel che si considerano l'un l'altro,' come proprietà, come appartenenti all'estraneo. Essi sono proprietari e non lo sono. Ma in tutti i rapporti con altri per san Sancio è importante prendere non il rapporto reale, bensí ciò che ciascuno può *immaginarsi,* ciò che è in sé nella sua riflessione." Questa osservazione decisiva dimostra come Marx abbia colto l'errore di Stirner anche sotto il piú generale aspetto filosofico. Quanto all'altra trasformazione stirneriana dell'"oggettività" in "proprietà" è ancora da notare come essa risulti da una banalizzazione della teoria feuerbachiana della oggettività, ancora per diversi aspetti derivata da Hegel, nella quale però Feuerbach opera un rovesciamento (sia pure ancora soltanto *teorico*) del concetto hegeliano di *estraneazione*; teoria ripresa anche dal Marx dei *Manoscritti,* ma quivi utilizzata nel senso di collegare il rapporto di oggettività con l'attività produttiva, come sappiamo.

Per finire, l'ultima conseguenza dell'"appropriazione" stirneriana è precisamente l'infecondità della sua "rivolta": "La forma affettiva in cui l'Io si afferma contro l'estraneità, la santità, il mondo '*dell'*uomo' è la *millanteria.* Si rifiuta il rispetto alla santità (rispetto, riguardo, ecc., queste categorie affettive soon da lui considerate forme di relazione con la santità o con un terzo preso come santità), e questo rifiuto permanente è battezzato azione, un'azione che appare tanto piú ridicola in quanto egli combatte sempre e soltanto contro il fantasma della sua rappresentazione santificante." "L'unità di sentimentalismo e millanteria è la *rivolta.* Diretta verso l'esterno, contro altri, essa è millanteria; rivolta verso l'interno, come brontolio in sé è sentimentalismo. Essa è l'espressione specifica dell'avversione impotente del filisteo," e non ha alcun bisogno "di manifestarsi in una *azione,* perché è soltanto 'il peccato' contro 'la santità.'"

Con queste ultime pagine del capitoletto che abbiamo preso in esame Marx ha anche già disegnato i termini essenziali della critica contro il capitolo di Stirner sulla *Eigenheit.* Marx prosegue questa critica in un nuovo capitoletto *La peculiarità,* con citazioni sempre piú particolari ed un piú particolare gioco di disintegrazione del testo criticato. Di questo capitoletto vale però la pena di riportare la conclusione: "Tutto il capitolo sulla peculiarità si riduce ai pretesti piú triviali e vanitosi con cui il piccolo borghese tedesco si consola della propria impotenza. Egli crede, proprio come Sancio, che nella lotta degli interessi borghesi contro i resti del feudalesimo e della monarchia assoluta in altri paesi si tratti soltanto della questione di principio di sapere *da che cosa 'l'uomo'* deve diventare libero. (Si veda anche piú sopra, il liberalismo politico.) Nella libertà di commercio quindi egli non vede altro che una libertà e conciona con aria di grande importanza, proprio come Sancio, sulla questione se 'l'uomo' 'in ogni circostanza' debba avere o no la libertà di commercio. E se i suoi sforzi per avere la libertà fanno una fine pietosa, né può essere diversamente in queste condizioni, allora si consola, sempre come Sancio, dicendo che 'l'uomo' o lui stesso non può 'diventare libero da tutto,' che la libertà è un concetto molto indeterminato e che persino Metternich e Carlo X potevano fare appello alla 'vera libertà' (p. 210 del 'Libro,' dove basterà osservare che proprio i reazionari, e in particolare la scuola storica e i romantici, pongono esattamente come Sancio la vera libertà nella peculiarità, per esempio dei contadini tirolesi, e in generale nello sviluppo particolare degli individui e poi delle località, delle provincie e degli ordini sociali), e che in quanto tedesco, sebbene non sia libero, è però compensato da tutti i guai grazie alla sua incontestabile peculiarità. Ancora come Sancio, egli non vede nella libertà una potenza che si procura da sé,

e dichiara quindi che la sua impotenza è la sua potenza [capov.]. Ciò che il piccolo-borghese tedesco comune dice a sé stesso per conforto, nella pace del cuore, il berlinese lo proclama forte, a suon di tromba, quasi fosse una formula geniale. Egli è orgoglioso della sua miserabile peculiarità e della sua peculiare miseria."[5] In questo testo, oltre alla conclusiva accusa contro Stirner d'essere un ideologo piccolo-borghese, è degna di rilievo la parentesi nella quale si giudica l'atteggiamento della Scuola storica del diritto e dei cultori romantici delle "tradizioni popolari," appunto come piccolo-borghese in quanto è rivolto a valorizzare la "peculiarità" delle forme di vita, credenze, tradizioni ed istituzioni di particolari gruppi, li esclude da qualsiasi prospettiva di mutamento e di emancipazione e, sotto l'apparenza dell'ammirazione estetica, del culto della "genuinità" ecc., nasconde un interesse sostanzialmente conservatore: avvertimento di grande modernità, in quanto può considerarsi rivolto *ante litteram* anche contro atteggiamenti della successiva sociologia, e comunque serve ad indicare il pericolo dal quale, appunto, è necessario che il sociologo sappia guardarsi.

2. *L'Io e la sua potenza*

Il secondo capitolo della seconda parte dell'*Unico,* dopo una breve introduzione che ripete motivi che conosciamo sull'"uomo," sul "liberalismo umanitario" ecc., incomincia ad articolarsi nelle sue tre parti, la prima delle quali è intitolata *la mia potenza.* Tutti gli studiosi che si sono occupati di Stirner, da Basch e Mackay a Karl Löwith hanno rilevato nella teoria stirneriana dell'*Unico* un'anticipazione delle successive filosofie della potenza, del superuomo ecc., e non hanno trascurato, ad es., di chiedersi se e in quale misura Stirner abbia influito su Nietzsche. Questi collegamenti non sono affatto arbitrari, e l'individualismo stirneriano non può essere escluso dalla complessa storia dell'idea superindividualista in seno, naturalmente, al movimento romantico, anche se, come è stato obiettato, molta differenza corre fra il tono dimesso, ingenuo, immediatamente aggressivo della "rivolta" stirneriana e lo sdegnoso ed aristocratico estetismo della filosofia nietzschiana della "volontà di potenza." È necessario però che noi rileviamo in anticipo come la filosofia stirneriana della potenza non esca dal quadro generale de *L'Unico* nei suoi motivi che già conosciamo, come non vi aggiunga gran che di nuovo, ma soltanto ne decida e concluda molto esplicitamente il già espresso supermoralismo, e come essa si articoli, al solito, piú secondo l'atteggiamento negativo della critica e della rivolta, che secondo la preoccupazione

di dare un fondamento positivo alla "potenza" dell'individuo. Si ripete qui ciò che è avvenuto già molte volte nel corso del "Libro," e cioè che quando Stirner è stretto alla necessità di fondare positivamente l'Individuo o l'"Io" come valore, non può evitare di chiudere un tal valore su sé stesso, di determinarlo secondo il movimento circolare della riflessione onde, come sappiamo, l'Io è causa di sé stesso, si fonda su di sé come "su nulla," e non può determinare il suo autopossesso se non secondo il motivo dialettico della "autoconsumazione": tema, quest'ultimo, sul quale avremo occasione di ritornare.

La forma di questo primo numero è, come dicevamo, polemica, e si rivolge contro le tre "potenze" che, a sua volta, la "potenza" dell'Io è destinata a "distruggere," e cioè il Diritto, la Legge e la Incriminazione. "Il *Diritto* è lo Spirito della Società. Se la Società ha una volontà è precisamente questa volontà che costituisce il Diritto; la Società non esiste che per il Diritto. Ma siccome essa non esiste che per il fatto di esercitare una *sovranità* sull'individuo, si può dire che il Diritto è la sua *volontà sovrana*. 'La *giustizia è il frutto della Società*' disse Aristotele." Ritorneremo su questo testo di Stirner a proposito del rapporto fra volontà e potenza. Per ora seguiamo Stirner nei suoi sviluppi. Subito dopo questa definizione del diritto che, comunque, appare già a prima vista come un circolo vizioso (la sovranità presuppone il Diritto e il Diritto la sovranità: se sono due termini diversi perché sovranità significa potenza, c'è il circolo vizioso; se sovranità significa invece diritto, tutta la definizione gira su sé stessa come, a detta di Marx, sul "tallone speculativo," ed abbiamo in piú, un circolo vizioso di tautologie, davvero una logica "unica"!), Stirner passa al contrattacco contro il Diritto dichiarando che "ogni diritto esistente è un diritto *straniero,* un diritto che mi si 'accorda,' di cui mi si 'permette di godere.' Avrò il buon diritto dalla mia parte perché il mondo intero mi dà ragione? Che cosa sono dunque i miei diritti nello Stato o nella Società, se non dei diritti esteriori, dei diritti che io ottengo *da altri*?" Possiamo già prevedere la risposta: "Che il diritto sia con me o contro di me, nessun altro all'infuori di me stesso, può essere il mio giudice. Tutt'al piú gli altri possono giudicare se il mio diritto è o non è d'accordo col loro, e apprezzare se [...] ciò che è per me un diritto lo è anche per loro." Al "senso del Diritto" come a qualcosa di "sacro" sono asserviti, e vogliono asservire anche noi, sia i rivoluzionari liberali, sia quelli socialisti, sia gli "umanitari": nessuno può parlare di Diritto senza "mettersi da un punto di vista religioso." Voi non potete affermare il *vostro* diritto senza che esso contrasti col diritto altrui, né potete godere di alcun diritto di cui abbiate la

capacità di approfittare; il che significa soltanto che "quel che tu hai la *forza* di essere, hai pure il *diritto* di esserlo. È da me solo che derivo ogni diritto e ogni giustizia; io ho il diritto di fare tutto quello che posso [...]. Spetta a *me* decidere ciò che per me è diritto. Fuori di me, non esiste alcun diritto. Ciò che mi 'è giusto' è giusto. Gli altri non giudicheranno cosí: ma è affar loro, non mio: essi debbono difendersi come possono! Anche se una cosa sembrasse ingiusta a tutto il mondo, ma per me fosse giusta, cioè, se la volessi, mi curerei poco del mondo." I comunisti dicono che la terra è di chi la coltiva: io, risponde Stirner, dico che è di chi sa prendersela e sa non lasciarsela togliere. "È questo il *diritto egoista,* che può essere cosí formulato: 'Io lo voglio; dunque ciò è giusto.'" Si dice che il criminale punito ha ciò che si merita; ma, aggiunge Stirner, egli ha ciò che si merita anche se la sua impresa riesce, e ne trae beneficio: "Ciascuno ha il letto che si è preparato."[6]

La prima osservazione essenziale di Marx su questa teoria della potenza individuale e, particolarmente, sulla "rivolta" stirneriana contro il diritto riguarda, naturalmente, la "canonizzazione" del diritto stesso: "Che i rapporti giuridici appaiano qui ancora una volta come la dominazione del *concetto* di diritto, e che san Sancio uccida il diritto semplicemente dichiarando che è un concetto e quindi la santità, è cosa alla quale siamo abituati, e si veda in proposito la 'Gerarchia.' Il diritto non sorge dalle condizioni materiali degli uomini e dal contrasto reciproco che da esse scaturisce, bensí dal loro contrasto con la loro rappresentazione, che essi debbono 'togliersi dalla testa.'" Ma neppure può sfuggire a Marx la grossa contraddizione in cui si avvolge Stirner quando, dopo aver "ucciso" il "diritto," considerandolo qualcosa di "estraneo," una "concessione" ecc., lo *identifica* con la "forza," preoccupandosi quindi di determinare la forza non soltanto secondo sé stessa, ma come "*diritto della forza*" ("io *ho il diritto* di fare ciò che posso... ciò che mi è *giusto* è *giusto*" ecc.), di aggiungere alla "forza" una *sanzione* di diritto contraddittoriamente all'assunto; mentre ciò che soltanto può dire chi rifiuta il diritto è "io *faccio* ciò che voglio, *senza pensare* al giusto e all'ingiusto." Infatti, alla dichiarazione stirneriana "Io ho ricevuto da me stesso il diritto di uccidere se io stesso non me lo proibisco, se io stesso non ho paura dell'assassinio come di un torto," Marx risponde subito: "Si dovrebbe dire: 'Io *uccido* se io stesso non me lo proibisco'." E aggiunge "tutta questa frase è una spacconata che traduce in atto la seconda equazione dell'antitesi c) [il mio diritto = avere ricevuto il diritto da me stesso] dove l'espressione 'aver ricevuto il diritto' ha perso ogni significato." O forse meglio, rivela la contraddizione di Stirner nel continuare a considerare il "diritto" come un'investitura,

come qualcosa che debba "esser ricevuto" sia pure da sé stessi: il che dimostra che è impossibile condurre un qualsiasi ragionamento in materia giuridica o morale se non nel presupposto della *convivenza* fra individui, onde il giusto, il diritto, la morale, o anche soltanto *la ragione* d'un mio atto, non possono emergere se non sul piano della reciprocità fra le azioni di piú esseri umani, e di conseguenza neppure possono venire alla coscienza se non come qualcosa che derivi da un suo rapporto con l'altro e quindi, in parte, che ad essa provenga anche *dall'esterno*: esterno che nel caso di Stirner è artificiosamente significato dallo sdoppiamento dell'io, in un io "autorizzante" ed in un io "autorizzato." Poco piú oltre Marx aggiunge: "Ognuno capisce a prima vista come mai nelle citate antitesi san Sancio abbia lasciato sussistere 'la parola' diritto. Infatti, siccome non parla per nulla del *contenuto* del diritto, e tanto meno lo critica, può far finta di parlare del diritto solo conservando la *parola* diritto. Se nell'*antitesi* si sopprime la *parola* diritto [Marx si riferisce alla antitesi che egli stesso ha schematizzato dal testo di Stirner, ma il contenuto del suo discorso è qui comprensibile anche indipendentemente da quegli schemi], non vi resta altro che 'io,' 'mio' e le altre forme pronominali della prima persona. Il contenuto vi entra solo attraverso gli esempi, i quali però, come abbiamo visto, non sono che tautologie del tipo: se uccido, uccido ecc., e le parole 'diritto,' 'avere ricevuto il diritto' vi sono infilate per nascondere la semplice tautologia e stabilire un rapporto purchessia con le antitesi"; possiamo aggiungere: per la necessità che un qualsiasi rapporto sia stabilito.

L'avvertimento di questo testo, però, è un altro, e cioè che soltanto *le determinazioni di contenuto*, ossia *il riferimento alla realtà* possono far decidere circa il valore, sia teorico che pratico, di un'etica qualsiasi, anche di un'etica falsa. Anche alla sua caratterizzazione dell'etica stirneriana della potenza come d'una "spacconata" questa precisazione, del resto essenzialissima per molti altri riguardi, è strettamente indispensabile, perché ciò non può essere detto di qualsiasi etica della potenza. Nessuno meglio di Marx sa che, dal punto di vista storico e reale, la teoria del "diritto del piú forte," purtroppo, non è affatto una spacconata, perché è servita a sanzionare il fatto della sopraffazione innumerevoli volte nella storia. Essa, in questo caso, non è affatto "vuota" né "tautologica" perché è piena del contenuto della superiorità materiale. In questo caso la *teoria,* sovrastruttura delle condizioni che danno la superiorità, per es., ad una classe, aggiunge alla violenza materiale anche la violenza morale che inibisce ai soggetti di pensare alla ribellione e di procurarsene i mezzi necessari. Ma è sempre il rapporto materiale di forza ciò che rende possibile, e storicamente reale una tale evenienza, e quindi è esso stesso

che fa la *serietà* storica delle teorie di potenza, per es. della *Machtpolitik* ecc. Il che non toglie che tali teorie siano false sul piano etico perché falso è il rapporto fra il contenuto (situazione materiale di forza d'una categoria, d'una minoranza) e la forma (diritto, morale, ossia sanzione *universale*): ma resta pur sempre vero che anche la *pratica* correzione di un tale errore etico non potrà aversi se non ove il rapporto di forze, proprio del momento del contenuto, sia ristabilito, e, per es. la classe oppressa raggiunga la forza di insorgere. Nel caso di Stirner, invece, la teoria della potenza è soltanto una "spacconata" perché l'individuo isolato non avrà mai la forza di dare un contenuto alla sua affermazione teorica, cioè di formulare una teoria della potenza che sia seria e temibile, al di là del singolo atto inconsulto ed irrazionale che non dovrebbe affatto entrare in una considerazione *etica* di contenuto e che qui invece assume una indebita rilevanza proprio per la banalità di tutta la costruzione. Piú oltre Marx mostra che la teoria della forza come base del diritto può essere intesa anche in un altro senso, e cioè non in senso *deontologico* (che la forza *debba* essere la base del diritto: teoria reazionaria verso la quale il socialismo, teoria dell'emancipazione della classe oppressa, non può non porsi nella piú radicale opposizione) ma nel senso della *constatazione storica*, e cioè che le teorie giuridiche siano nate in conseguenza di fatti storici che hanno espresso, appunto, rapporti di forza: "Nella storia reale, quei teorici che consideravano il *potere* come fondamento del diritto formavano il contrasto piú diretto con quelli che vedevano nella *volontà* la base del diritto [...]. Se si prende il potere come base del diritto, come fanno Hobbes e altri, il diritto, la legge, ecc. non sono altro che sintomo, espressione di *altri* rapporti, sui quali riposa il potere dello Stato. La vita materiale degli individui, che non dipende affatto dalla loro 'pura' volontà, il loro modo di produzione e la forma di relazioni che si condizionano a vicenda, sono la base reale dello Stato e continuano ad esserlo in tutti gli stadi nei quali sono ancora necessarie la divisione del lavoro e la proprietà privata, del tutto indipendentemente dalla *volontà* degli individui. Questi rapporti reali non sono affatto creati dal potere dello Stato; essi sono piuttosto il potere che crea quello. Gli individui che dominano in questi rapporti — a parte il fatto che il loro potere deve costituirsi come *Stato* — devono dare alla loro volontà condizionata da questi rapporti determinati un'espressione universale sotto forma di volontà dello Stato, di legge: espressione il cui contenuto è sempre dato dai rapporti di questa classe, come dimostrano chiarissimamente il diritto privato e il diritto criminale. Cosí come non dipende dalla loro volontà idealistica, dal loro arbitrio, che i loro corpi siano pesanti, allo stesso modo non dipende

da essa che essi impongano la loro propria volontà sotto forma di legge e la pongano in pari tempo indipendentemente dall'arbitrio personale di ciascuno di loro singolarmente preso. La loro dominazione personale deve in pari tempo costituirsi come dominazione media. Il loro potere personale riposa su condizioni di vita che si sviluppano comuni a molti, delle quali essi, in quanto dominanti, devono assicurare la continuità contro le altre classi, facendole apparire in pari tempo come valide per tutti. L'espressione di questa volontà condizionata dai loro interessi comuni è la legge. Proprio l'imporsi degli individui indipendenti gli uni dagli altri e l'imporsi delle loro proprie volontà — che su questa base è un atto necessariamente egoistico nei loro rapporti reciproci — rende necessario il rinnegamento di sé stessi nella legge e nel diritto, rinnegamento nel caso eccezionale, affermazione dei loro interessi nel caso medio (esso dunque è considerato rinnegamento di sé stessi non da *loro*, ma soltanto dall'"egoista coerente con sé stesso') [...]. Non si dirà dunque che lo Stato esiste in virtú della volontà dominante, ma che lo Stato sorto dal modo di esistenza materiale degli individui ha anche la forma di una volontà dominante. Se quest'ultima cessa di dominare, non è mutata soltanto la volontà, bensí anche l'esistenza e la vita materiale degli individui, e solo per questo è mutata la loro volontà [...]. Abbiamo già visto in precedenza come poté accadere che per i filosofi, avendo separato le idee dagli individui e dalle loro condizioni empiriche che servono ad esse di fondamento, sorgesse uno sviluppo e una storia delle pure idee. Allo stesso modo si può separare anche qui il diritto dalla sua base reale, ricavando cosí una 'volontà dominante' che si modifica variamente nelle varie epoche e che ha una storia propria e indipendente nelle sue creazioni, le leggi. Cosí la storia politica e civile si risolve ideologicamente in una storia della dominazione di leggi che si susseguono." [7]

Ci troviamo ancora una volta di fronte a un testo d'importanza molto rilevante che sollecita diverse osservazioni. Anzitutto Marx presenta un "contrasto" fra i sostenitori della derivazione del diritto dal "potere" — per esempio Hobbes — e quelli della derivazione di esso dalla "volontà." La prima posizione è suscettibile di esser elaborata in modo da giungere alla concezione materialistica della storia. Ciò però non dev'essere affatto inteso come una difesa della teoria del "diritto della forza," ma precisamente come il suo contrario. Perché questa teoria, specialmente se la consideriamo in quei suoi sviluppi che Marx non conobbe (ma, del resto, anche se la consideriamo nella sua forma, conosciuta da Marx, romantico-idealistica e hegeliana), non è una conseguenza del *primo* dei due atteggiamenti prima presentati (derivazione del diritto dal *potere*, "es. Hobbes"),

ma precisamente del *secondo* di essi (derivazione del diritto dalla volontà), perché la "potenza" o "forza" di cui in essa si tratta non è un elemento storico obiettivamente constatato come il risultato d'un movimento e d'un rapporto di condizioni reali, indipendenti dall'arbitrio dei singoli, ma la *potenza* irrazionalisticamente e super-razionalisticamente (e in ogni caso *misticamente*) attribuita alla Volontà (del Popolo o del Super-individuo o "individuo storico"). E questo malgrado la identità dei termini "potere" e "volontà" in casi molto diversi del loro uso: "potere," in una concezione osservatrice dei reali rapporti di forza conseguenti alle condizioni, e "potenza" romantico-ideologica; e, possiamo aggiungere, "volontà" in quest'ultima concezione e, al contrario, nella concezione roussoiana della "volontà *generale*," sulla quale equivocò Hegel coi suoi apprezzamenti e coi suoi elogi (merito di Rousseau, secondo Hegel, quello d'aver per primo fondato l'etica e il diritto "sulla volontà cioè sul pensiero"), che qui non è in causa e che troppe complicazioni provocherebbe in questi già complessi rapporti ove volessimo introdurne la considerazione.

Come una derivazione del diritto dal "potere" possa esser intesa in un senso opposto a quello romantico-idealistico, e quali siano i suoi caratteri distintivi che fondano questa diversità, anzi questa opposizione, lo spiega Marx stesso quando precisa che "se si prende il potere come base del diritto, come fanno Hobbes e altri, il diritto, la legge, ecc. non sono altro che sintomi, espressione di *altri* rapporti, sui quali riposa il potere dello Stato." Con gli *altri* rapporti, come sappiamo, Marx intende precisamente i modi e rapporti di produzione ossia gli elementi che per la concezione materialistica della storia condizionano il diritto, la legge ecc. Compiendo una rapida ellissi Marx introduce, a sviluppo delle concezioni realistiche classiche, la concezione materialistica della storia (che naturalmente non entrava per nulla in quelle); ma, ciò che è piú importante notare, è che cosí egli rompe l'identificazione potenza-volontà (e non è un gioco di parole il derivare da questa formula quella di "volontà di potenza"!) riferendo il "potere" non già all'*arbitrio*, o a quella forma sublimata d'arbitrio che è la Volontà del Popolo, o dell'Individuo storico, ecc., bensí alle *condizioni reali*, ai rapporti reali (forze di produzione, forme di relazioni) che, condizionandosi a vicenda, "sono la base dello Stato," non sono creati dal potere dello Stato ma sono "il potere che lo crea." Ma non basta: perché si potrebbe sostenere che se Marx rifiuta una concezione *mistica e romantica* della identificazione "diritto-potenza" egli vi sostituisce una concezione *realistica* della stessa identificazione, assumendola però ugualmente, in senso di *valore*, come qualcosa da accettarsi, da valutarsi positivamente. Ma questo è molto

felicemente smentito dalla *preziosissima* precisazione di Marx secondo la quale il *potere* riferito alle forme di vita reali, di produzione e di relazione, ossia il *dominio* (evidentemente di alcuni individui sugli altri, gli uni e gli altri raggruppati in classi) e il fatto che le forme di produzione e di relazione condizionino *lo Stato* e ne siano la base avviene "in tutti gli stadi nei quali sono ancora necessarie la divisione del lavoro e la proprietà privata." Precisazione preziosissima, dicevamo, sia perché esclude una valutazione eticamente positiva d'un "diritto della forza" (perché nessuno potrà negare che Marx abbia già chiaramente espresso l'istanza rivoluzionaria, della *soppressione* della divisione del lavoro e della proprietà privata!) e sia perché ci dimostra come Marx avesse già abbastanza chiare in mente le linee fondamentali di quella concezione che, già adombrata, come abbiamo visto, in qualche luogo della prima parte dell'*Ideologia tedesca*, sarà chiaramente formulata in seguito, nella *Critica del programma di Gotha*, e cioè della concezione della "società comunista" come società nella quale in seguito al massimo sviluppo della produzione, cessa qualsiasi forma di repressione dell'individuo e quindi *qualsiasi* forma di "dominio" e pertanto cessa — in seguito ad un processo di *deperimento* — lo *Stato*, che altro non è se non, appunto, l'organizzazione della repressione e della violenza; concezione notoriamente ripresa da Lenin in *Stato e rivoluzione*. Queste osservazioni, d'altra parte, ci portano anche alla conclusione che la concezione materialistica della storia è la sola a poter confutare *criticamente* la teoria del "diritto della forza," senza cioè contrapporvi una concezione teologica del diritto, perché essa sola può scindere il binomio "potenza-volontà" indirizzando l'osservazione realistica dei rapporti di forze che determinano il sorgere del diritto a quelle condizioni storiche dalle quali sia i rapporti di forze e sia la successiva presa di coscienza, ed anche le volizioni individuali che, a un certo punto, possono incidere sull'andamento della storia, sono essi stessi determinati, in tutta la complessità e la *mediatezza* di questi fenomeni storicamente reali, e fuori, quindi, da qualsiasi immediata trasfigurazione o divinizzazione dell'arbitrio nella figura d'una *Volontà, che sia essa stessa Potenza*. Il che, naturalmente, non deve significare assoluto determinismo storico, rimanendo salvo il momento della spontaneità come contro-condizionamento, come risposta umana alla determinazione delle condizioni; soltanto che questo contro-condizionamento non potrà rivestire il carattere dell'*inizio assoluto*, della creazione dal nulla, della *suprema* libertà da qualsiasi condizione: carattere che soltanto una concezione mistica e teologica della volontà potrebbe sostenere. Mentre non sarà superfluo aggiungere che uno dei piú validi strumenti per mezzo dei quali la concezione materialistica della storia può rag-

giungere questo risultato è proprio la rigorosa fedeltà al suo modo d'intendere l'individuo, sempre come individuo operante fra gli altri, e del quale, quindi, anche la spontanea attività di contro-condizionamento delle cose deve incontrarsi ed intrecciarsi con quella degli altri: il che, come ognuno vede, contribuisce già molto validamente ad evitare i due opposti pericoli del determinismo storico, ma anche dell'assoluto volontarismo irrazionalistico o super-razionalistico (e sempre, di conseguenza, immoralistico).

Infine, i brevi tratti che delineano questa concezione del rapporto fra le volontà individuali e le condizioni, formulano insieme la concezione marxiana della *legge*, che, nella società borghese — della quale soltanto bisogna sempre ricordare che Marx qui parla — è l'espressione universale della volontà condizionata dai rapporti reali degli individui che formano la classe dominante. Marx insiste ancora sulla interazione fra gli individui della classe dominante, che dominano non come individui isolati, ma come individui di classe: "la loro dominazione personale deve in pari tempo costituirsi come dominazione media. Il loro potere personale riposa su condizioni di vita che si sviluppano comuni a molti," e la legge è appunto "l'espressione di questa volontà condizionata dai loro interessi comuni." Naturalmente siamo ancora lontani, qui nell'*Ideologia tedesca*, dalla trattazione dell'argomento della legge e del diritto dopo il rovesciamento della società borghese: occorreranno, come è noto, gli sviluppi degli scritti di teoria rivoluzionaria (specialmente della *Critica del programma di Gotha*), la distinzione fra una "fase socialistica," in cui vige ancora un diritto "disuguale di fatto," e una società comunista nella quale, non potendosi piú parlare di dominazione e neppure di repressione, tutti gli elementi del diritto vengono ad assumere una configurazione diversa.

Il commento di questo importante testo di Marx ci ha già fatto varcare i limiti del primo argomento considerato dal capitolo stirneriano sulla "potenza," e cioè il Diritto, perché la pagina di Marx su riportata riguarda già la critica al secondo argomento, la Legge. Ci resta quindi da riferire brevemente su ciò che abbiamo sorvolato, sia del testo di Stirner che di quello di Marx. "Ciò che in una società è conforme al diritto," dice Stirner, "cioè ciò che è giusto, è formulato dalla *Legge.*" La legge è quindi il secondo "potere" contro cui l'individuo deve far valere la propria potenza. Infatti, tutte le leggi sono l'espressione di una *volontà*; ma se io stesso mi imponessi delle leggi sarebbero anch'esse degli ordini ai quali potrei obbedire o meno. "Ognuno è libero di dichiarare che una data cosa gli conviene e di proibire, con una legge, di fare il contrario considerando quale nemico proprio chiunque trasgredisce a questa legge; ma nessuno

deve *darmi* ordini; nessuno deve prescrivermi ciò che debbo fare, e impormi la sua legge. Io devo accettare che egli mi tratti da *nemico*, ma io non tollererò mai che usi di me come una sua creatura e mi faccia una norma della sua ragione o della sua irragionevolezza." Stirner continua su questo tono per alcune pagine, senza mai allontanarsi da questo suo concetto assolutamente astratto della legge, che non tiene alcun conto della reale formazione degli ordinamenti giuridici e delle condizioni storiche nelle quali essi sono sorti, perché fa emanare immediatamente la legge dalla Volontà astratta di organismi come la Società, la Chiesa, lo Stato ecc. Anche a proposito di quest'ultimo, l'accenno che qui troviamo ad una concezione dello Stato come sistema di violenza e di repressione dell'individuo, naturalmente è molto lontano da quella che sarà poi la dottrina marx-leninista dello Stato, sia perché qui per Stirner lo Stato è un'ipostasi non sorretta da alcuna realtà strutturale (come secondo Marx la "classe dominante," composta di individui reali con reali interessi ecc.), sia perché Stirner non fa alcuna differenza di epoche storiche e considera il dominio dello Stato antico alla stessa stregua di quello dello Stato moderno; e infine, perché, di conseguenza, anche l'altro estremo, l'individuo, viene ad essere oppresso essenzialmente nella sua "volontà," nella sua "libertà" singola, al di fuori della considerazione delle condizioni reali della sua vita (che sono le condizioni della sua vita associata, non della sua vita isolata). Dal che consegue che anche la "rivolta" che Stirner prospetta ed alla quale vuol incitare l'individuo, non può essere altro che la rivolta dell'arbitrio, e non trova altro contenuto se non quello *negativo del contravvenire* alla legge. Contravvenire, che poiché si rivolge contro una "legge" del tutto ideale, contro una "legge-fantasma " e "idea fissa," contro una legge *santa*, non può essere caratterizzato meglio che come "peccato" il che finisce per rivelare, alla fin dei conti, la *santità* della stessa rivolta stirneriana. È questo, in sostanza, il contenuto sia del capitolo di Stirner che, rispettivamente, della critica di Marx.

3. *L'Io e i suoi rapporti*

Il secondo numero del secondo capitolo, di questa *pars construens* de *L'Unico*, dal titolo *I miei rapporti*, lungo quasi un quarto di tutto il volume, affronta finalmente il piú difficile argomento che si possa presentare nel corso della costruzione d'un individualismo assoluto, e cioè il problema dei *rapporti dell'Io*. Già, però, questa formulazione esprime la sorte della risoluzione, sorte di infecondità e di inefficacia già compromessa dal non poter parlare, Stirner, di rapporti *fra gli Io*,

al plurale, ma di rapporti *dell'*Io, l'Unico, assoluto punto di partenza e d'arrivo, la cui *assolutezza* implica inevitabilmente il *non aver rapporti*, almeno in senso strutturale e costitutivo, e di conseguenza l'assorbimento delle comuni o "profane" (direbbe Marx) relazioni umane come una specie di emanazioni dell'Io stesso: i "rapporti" vengono cosí convertiti in "qualità" e le qualità in "proprietà" secondo il procedimento di quella sofistica centripeta che già conosciamo.

Come tutto il "Libro" anche questo capitolo si articola secondo la tripartizione critica riguardante il "liberalismo politico," quello "sociale" e quello "umanitario." L'andamento è abbastanza uniforme: Stirner prende in esame un "rapporto," che in sostanza non è altro che una delle "potenze," o delle "idee fisse" ecc. che asserviva l' "uomo" prima che diventasse "unico," e che quindi si presenta subito come un rapporto imposto, un rapporto che non è *dell'*Io, perché non emana da lui, non ne è lui il punto di partenza, ma il punto d'arrivo, non il soggetto, ma l'oggetto. E dopo aver richiamato i soliti motivi di critica prospetta, contro un tal "rapporto," il rovesciamento onde esso diventa un'emanazione dell'Io, una sua "creazione" ecc. Le ripetizioni, naturalmente, abbondano, anzi tutta la prima parte del paragrafo, riguardante, approssimativamente, i rapporti giuridici e politici, ossia quelli su cui si fonda il liberalismo "politico," e quindi i temi del "popolo," della "famiglia," dello "Stato," del "partito," e infine dell' "umanità," si può dire non presenti assolutamente nulla di nuovo nei confronti di quanto già sappiamo. Marx stesso, nella sua critica non prende piú in considerazione questa parte della quale aveva soltanto già citato qualcosa in anticipo. Noi dobbiamo invece riferire brevemente il contenuto della seconda parte del numero, riguardante l'argomento dei rapporti sociali e i temi a questo connessi, come la proprietà, il pauperismo, la concorrenza, il lavoro, sia perché forma oggetto di quasi tutta la critica di Marx contenuta nel capitolo intitolato *La società borghese* e sia perché queste pagine sono direttamente connesse alla conclusione, nella quale Stirner prospetta la sua teoria rivoluzionaria della "associazione," e quindi contengono anche qualcosa di nuovo rispetto alla critica del "liberalismo sociale" e al capitolo sulla *Proprietà*.

"Gli uomini," osserva Stirner, "hanno una *proprietà*: davanti a questa proprietà io debbo inchinarmi: essa è sacra. La loro proprietà consiste in un *avere*, parte esteriore e parte interiore. Il loro avere esteriore comprende delle cose; quello interiore è formato da pensieri, convinzioni, nobili sentimenti, ecc." Fra questi, i beni "consacrati" e considerati inviolabili sono soltanto quelli appartenenti all' "Uomo," non quelli appartenenti all'individuo in quanto tale. "Ma che l'uomo

individuale pretenda tutti i diritti del mondo, che egli invochi al loro appoggio l'autorità dell' 'Uomo' e il suo titolo d'uomo, che cosa importa a *me* del suo diritto e delle sue pretese? I suoi diritti egli li detiene dall'Uomo e non da *me*: perciò esso non ha per me alcun valore. La sua vita, per esempio, ha importanza per me soltanto per quello che vale per *me*. Io non rispetto il suo preteso diritto di conservare intatti i suoi beni spirituali, né i suoi idoli, i suoi dei. I suoi beni tanto materiali quanto spirituali, appartengono a *me*: ed io ne uso secondo che le mie forze me lo consentono." "Il mondo appartiene all'Uomo," e deve "essere da me rispettato quale sua proprietà": ma "Proprietà = Mio!" Quindi "Io non arretro con un religioso terrore davanti alla tua o alla vostra proprietà; io la considero, al contrario, sempre come la *mia* proprietà, che non debbo rispettare. Fate dunque voi altrettanto con ciò che voi chiamate la mia proprietà! Mettendoci tutti sotto questo punto di vista c'intenderemo piú facilmente." Di qui Stirner passa subito ad una applicazione di questa sua trovata: tutti i giorni, egli dice, assistiamo alla spoliazione dei piccoli proprietari da parte dei grossi, "la concorrenza copre col suo drappo il dolo e la violenza, e non è certo il rispetto alla proprietà che può opporsi a questo brigantaggio": ebbene, "se, al contrario, i 'piccoli proprietari' avessero considerato che la grande proprietà appartiene a loro, non si sarebbero da sé stessi rispettivamente esclusi e non ne sarebbero stati esclusi." Lasciamo a Marx il compito di rispondere a Stirner come egli merita che gli si risponda, e passiamo oltre. Dopo aver ripetuto, a proposito di Proudhon, le note critiche al socialismo, Stirner passa ad esaminare il rapporto fra proprietà, diritto e potenza, e naturalmente s'invischia nella piú caratteristica contraddizione: "La proprietà privata vive per la grazia del *Diritto*. Il Diritto è la sua sola garanzia. Perché possedere un oggetto non è ancora esserne proprietario, ciò che io posseggo non diventa 'mia proprietà' che per la sanzione del Diritto; esso non è '*un fait*' come afferma Proudhon; ma una funzione, una idea: *un'idea*, ecco ciò che è la proprietà, la quale ingenera il Diritto, la proprietà legittima, garantita." Ma subito dopo: "Ma la proprietà ha per condizione la potenza. Ciò che è in mio potere, è mio. Fino a tanto che io mantengo la mia situazione di possessore di un oggetto, io ne sono il proprietario; se esso mi sfugge, qualunque sia la forza che me lo toglie (il fatto stesso, per esempio, che io riconosco i diritti di un altro), cessa la proprietà. Proprietà e possesso sono dunque la stessa cosa. Non è già un diritto estraneo alla mia potenza che mi fa legittimo proprietario, ma la mia potenza stessa, ed essa sola: se la perdo, l'oggetto mi sfugge [...]. Ogni cosa è proprietà di chi sa prenderla e conservarla; e tale rimane fino a tanto che non

gli viene ripresa: è cosí che la libertà appartiene a chi sa *prenderla.*" Non c'è chi non veda come Stirner giustapponga due definizioni opposte della proprietà, l'una che la considera una "idea," che vive "in grazia del diritto," e l'altra che la considera come un fatto, determinato da rapporti di potenza e anzi, non dobbiamo dimenticarlo, la qualità propria dell'*Unico*, ciò per cui esso è in relazione con tutti i possibili oggetti del suo "rapporto" compresi, anzitutto, gli altri "Unici." Stirner non vede la contraddizione perché, in fondo, egli non fa una distinzione essenziale fra il fatto e l'idea, fra i termini di diritto e i termini di potenza, concepisce il diritto come una "potenza" imposta o imponentesi all'individuo (perché, come sappiamo, egli sostantifica il Diritto, lo Stato ecc., come se fossero "persone") e d'altra parte è pronto a ridurre l'effettualità delle condizioni reali ad un "dominio di idee"; ed un segno molto caratteristico di questo suo procedere è dato dalla parentesi che abbiamo citato, quando egli dice che proprietà e possesso sono la stessa cosa perché la proprietà cessa quando cessa il possesso, qualunque sia la forza che me la toglie, "per esempio, *il fatto che io riconosco i diritti* di un altro": dove il rapporto ideale di "riconoscimento del diritto" diventa *la forza* che *realmente* mi toglie non solo la proprietà, ma anche il *possesso*. Molte pagine, ed in diverse occasioni, saranno spese da Marx per rilevare questa sostanziale incapacità di Stirner di distinguere il dominio dei fatti da quello delle idee, con tutte le stranezze e le confusioni che ne derivano.

Poco piú oltre Stirner considera, come abbiamo detto, il pauperismo. Lo Stato, egli dice, non può volerlo sopprimere perché il suo interesse è "di essere ricco lui solo." Esso "non può proporsi di far sí che un individuo sia proprietario *per sé stesso*." Chi non *è* altro se non quello che lo hanno fatto le circostanze o la volontà di un terzo (in questo caso lo Stato), non *ha* piú di quanto questo terzo gli accorda, e questo "è perfettamente giusto." "E questo terzo non gli darà se non quello che *si merita*, cioè il salario dei suoi *servizi*." Di conseguenza "il pauperismo è un corollario del *non-valore dell'Io*, della mia impotenza a farmi valere" e potrà essere sradicato "solo il giorno in cui il mio valore non dipenderà piú che da me, ed allorquando stabilirò da me stesso il mio proprio valore. Se io voglio vedermi innalzato, tocca a me sollevarmi e innalzarmi." Se gli operai sono trattati da criminali quando reclamano un aumento di salario, che cosa debbono fare? "Contare sulle proprie forze e non curarsi affatto dello Stato" risponde Stirner, e passa subito a considerare che "cosí avviene pure del lavoro intellettuale." Su questo "contare sulle proprie forze" dovremo ritornare a proposito del tema della "associazione," la quale però riguarda gli "unici" e non, specifica-

mente, gli operai. In conclusione: "Che cosa è dunque la *mia* proprietà? Soltanto ciò che è *mio* potere, null'altro! A che cosa sono legittimamente *autorizzato?* A tutto ciò di cui sono *capace*. Io mi conferisco il diritto di proprietà su un oggetto solo col fatto che me ne approprio; o, in altri termini, io divento proprietario di diritto ogni volta che io mi dichiaro senz'altro proprietario: conferendomi il potere mi conferisco il titolo [...]. Che la forza decida della proprietà, ed io attenderò tutto dalla mia forza." "La plebe cesserà d'essere plebe il giorno in cui *prenderà*! Essa è plebe solo perché ha paura di prendere e teme il castigo che seguirebbe tale atto. Prendere è un peccato; prendere è un delitto: ecco il dogma; e basta esso solo per creare la plebe: ma se la plebe resta quello che è, di chi la colpa? Sua innanzi tutto poiché ammette questo dogma; e in seguito di coloro che 'per egoismo' (tanto per rintuzzare la loro ingiuria favorita) vogliono che sia rispettato [...]. Se gli uomini riusciranno a perdere il rispetto della proprietà, ciascuno avrà una proprietà sua propria; cosí come gli schiavi diventano uomini liberi appena cessano di rispettare nel loro padrone un padrone. Allora si potranno concludere delle *alleanze* tra individui, delle associazioni egoiste; che avranno l'effetto di moltiplicare i mezzi di azione di ciascuno e di affermare la loro proprietà continuamente minacciata [...]. La proprietà non deve e non può dunque essere abolita: quello che bisogna, è strapparla dalle mani dei fantasmi e farla diventare *mia* proprietà." [8]

Tutte le contraddizioni e le ingenuità di "Jacques le bonhomme" sono raccolte in queste dichiarazioni di "potenza": considerazione del diritto come "idea fissa" e rifiuto di "riconoscerlo," ma anche necessità di una "autorizzazione" per cui l'Io si sdoppia in un "io autorizzato" ed in un "io autorizzantesi"; la proprietà, volta a volta fatto, diritto e qualità essenziale dell'Io; abolizione del "rispetto" della proprietà che si capovolge nella proprietà di ciascuno; le sopraffazioni e le ingiustizie sociali da imputarsi a quelli che le subiscono; guerra di tutti contro tutti e associazione egoistica. Ma al di sopra di tutte, l'illusione d'aver combattuto e vinto la mentalità borghese e la forza reale della borghesia, e insieme una conclusione: "Che ciascuno sappia farsi valere secondo le sue forze" nella quale chiunque può riconoscere, appunto, il "principio" sia teorico che pratico, ossia concretamente storico, dell'affermazione della classe borghese. E in sostanza, proprio il distacco dalla considerazione storica ed economica, l'ingenuità della protesta individuale, e la continua interferenza di motivi economici con motivi politici, non solo, ma piú spesso ancora, con motivi di angusto costume provincialistico, rivelano la realtà nella quale Stirner si muove e dalla quale emerge la

sua "rivolta": la realtà della piccola borghesia tedesca che scambia i piccoli fatti personali con i grandi movimenti storici, e intende i movimenti storici come piccoli fatti personali. Ed è naturale che tutta la critica di Marx si svolga, appunto, su questo tema, con tutte le possibili variazioni sia serie che facete.

Ma torniamo all'esposizione. Stirner non se la cava meglio col successivo tema da lui affrontato, la concorrenza. Anzitutto una "santa" identificazione (direbbe Marx) della concorrenza con l'"uguaglianza": "L'uguaglianza, teoricamente stabilita quale principio tra tutti gli uomini, trova la sua applicazione pratica nella concorrenza; poiché l'*uguaglianza* non è che la libera concorrenza." Tale concorrenza non è affatto "libera," "perché mi mancano i mezzi, le *cose* necessarie per potere concorrere." E chi le possiede? Forse tale o tal altro fabbricante? No, risponde Stirner, ma lo Stato, il quale "considera tutti gli uomini come suoi figli, tutti uguali: libero ciascuno di fare il possibile per meritarsi i *beni* e i *favori* di cui lo Stato è il dispensiere. Perciò tutti si lanciano all'inseguimento della fortuna, dei beni [...] in una parola, della *cosa.*" E perché, mentre per la teoria borghese ogni uomo è possessore, di fatto la maggioranza non possiede nulla? Perché, risponde Stirner, "la maggior parte si ritiene felice d'esser posseditrice [...]. Il liberalismo dichiarò anzitutto che l'essenziale per l'uomo era di non essere la proprietà, bensí il proprietario. Ma siccome ciò si attribuiva all' 'Uomo' e non all'individuo, cosí si lasciava all'individuo la cura di determinare ciò che abbisognava al suo interesse personale. Ne risultò che l'egoismo dell'individuo, dilagando, si gettò perdutamente nella concorrenza." La frase: "L'uguaglianza (borghese) è la concorrenza" avrebbe anche potuto voler dire che la verità strutturale che si nasconde sotto il principio dell'uguaglianza, è la concorrenza economica. In questo caso avremmo fatto torto a Stirner nel caratterizzare come "santa" quell'identificazione. Ma ognuno vede, dai testi citati in seguito, che in realtà Stirner vuol dire precisamente il contrario, e cioè che la verità (e anche la causa) della concorrenza economica è il "principio" dell'uguaglianza, l' "uomo" e cosí via. Come si doveva dimostrare.

Dopo altre "manifestazioni di potenza," dichiarazioni che "prenderà" ciò che gli serve ecc., il senso della "rivolta" è veramente espresso da Stirner con molta chiarezza nella "risposta" che "noi" (egoisti) "diamo" ai grossi proprietari: " 'Voi volete il nostro rispetto? Ebbene, sia: *compratelo*; ecco il prezzo che noi vogliamo. Noi vi lasciamo la vostra proprietà purché ci diate un sufficiente compenso' "; "Noi nulla vogliamo togliervi, proprio nulla; solo dovete pagare meglio quello che volete avere da noi" perché noi, per

esempio, ci metteremo d'accordo sul non venire a lavorare il vostro campo se non al prezzo che avremo stabilito, ecc. La "rivolta" contro tutte le "potenze" ideali e materiali si riduce ad un piccolo accordo per ottenere un modesto aumento salariale lasciando, naturalmente, sussistere il salario e tutto il resto, e quindi, lasciando tutto al posto di prima.

Da questo punto fino alla fine del capitolo, nella quale Stirner prospetta la sua veduta dell'"associazione degli egoisti" non troviamo molto di nuovo, quantunque molte pagine siano spese sia per ripetere cose già dette, sia per le piú diverse divagazioni. Che alla "mia unicità" non può essere applicato un "prezzo generale," perché questo si addice solo alla mia opera di "uomo" e non a quella di "unico"; che la concorrenza potrebbe essere eliminata se tutti si mettessero d'accordo circa i generi di prima necessità e aprissero, per es., forni pubblici; che esorcizzando lo "spirito di estraneità" si può anche tentare la conquista della ricchezza d'un banchiere; che per usare della stampa, che è mia proprietà, non occorrerebbe alcun permesso governativo; ma io mi sottometto alla censura e sollecito il permesso "per farmene un'arma" contro chi me lo concede e per distruggerlo; queste, approssimativamente, le cose nuove (ma non troppo) della sezione dedicata alla proprietà. Il capitolo su *I miei rapporti* si dirige quindi verso il territorio del "liberalismo umanitario," ove incontra gli argomenti dell'"amore" (sollecitato evidentemente da Feuerbach), legge santa contro la quale nessuno osa peccare, che, però, divenuto un "dovere" riguarderà l'"uomo" e non l'individuo; al che "io" contrappongo un amore egoistico, che io nutro per non soffrire a mia volta del dolore altrui (argomento, questo, svolto con ben altro rigore e in ben diverso contesto da Rousseau); del "giuramento," lunga divagazione casistica per determinare il "mio diritto" a giurare il falso (che dimostra però quanto Stirner sia ancora legato alla concezione, che vorrebbe combattere, dei "santi" rapporti) e infine della "speculazione" intesa (il che farà maledettamente ridere Marx), "nelle sue due forme, del pensiero e del traffico."

E giungiamo cosí alla teoria dell'"associazione." Dopo aver constatato che la "società" è il nostro *stato di natura*, Stirner, hegelianamente, rileva che però questo rapporto naturale si allenta man mano che noi acquistiamo coscienza di noi stessi. Già il bambino preferisce annodare relazioni coi suoi pari "ad una *società* che egli non ha cercato, ma nella quale non ha fatto che nascere." Di qui l'"associazione" (l'"annodare relazioni") viene assunto da Stirner come il contrario della "società" ed egli insiste su quest'antitesi nella quale dovrebbe consistere tutta la novità della sua teoria. "Ma l'unione, l'*associazione*, è la dissoluzione della *società*"; un'associazione può mutarsi in società soltanto con un processo degenerativo, che "cristallizza" in qualcosa di fisso,

di stabile, di immobile, quello che invece doveva essere il "flusso continuo" dell'atto di associarsi: evidentemente, dell'atto *arbitrario* di entrare nella associazione per poterne uscire in qualsiasi momento. La società è quindi, per Stirner, "il cadavere dell'associazione." Ne consegue che egli s'impegni a costruire piú particolarmente l'antitesi finora soltanto enunciata, considerandola in rapporto a due elementi, che egli considera decisivi, e cioè l'"individualità" e la "libertà." E precisamente, secondo Stirner, è soltanto rispetto all'*individualità* che può essere colta l'antitesi fra "associazione" e "società," mentre rispetto alla libertà non c'è sostanziale differenza fra società e associazione. Entrambe non possono non limitare la mia libertà, "ma c'è una grandissima differenza tra una società, la quale non limita che la mia libertà, ed una società che limita la mia individualità. La prima è un'unione, un accordo, un'associazione; quella invece che minaccia l'individualità è una *potenza* per sé, al di sopra di *me*; una potenza inaccessibile, che mi è permesso, è vero, di ammirare, onorare, rispettare, ma che non posso né dominare, né mettere a mio profitto, perché davanti ad essa io debbo abdicare e *rassegnarmi* [...]. Ma sotto il rapporto della *Libertà* non c'è differenza essenziale fra lo Stato e l'Associazione. Come lo Stato non è compatibile con una libertà illimitata, cosí l'associazione non può nascere e sussistere se non limita in tutti i modi la libertà individuale." Infatti è impossibile "liberarsi da ogni cosa," per esempio dalla legge di gravità: l'ideale della libertà assoluta non è che una conseguenza dell'impulso religioso. "L'associazione, procurando una piú grande somma di libertà, potrà essere riguardata come 'una nuova libertà'; perché, infatti, grazie ad essa, si può sfuggire alle costrizioni imposte dallo Stato o dalla Società quantunque anche in essa non mancheranno le restrizioni alla libertà e gli ostacoli alla esplicazione della volontà individuale, perché il fine dell'associazione non è precisamente la libertà; ché anzi, questa dev'essere sacrificata all'individualità; ma l'individualità stessa. Relativamente a ciò, la differenza tra Stato e associazione è grande. Lo Stato è il nemico dell'individuo; l'associazione ne è invece la figlia e l'ausiliaria: il primo è uno Spirito che, come tale e come verità, vuol essere adorato; la seconda è opera mia, essa è nata da me." Quindi lo Stato è il mio padrone, mi opprime, è sacro; l'associazione, invece, non è una potenza spirituale al di sopra di me, né, con essa, io impegno il mio avvenire. "Io sono e resto *per me* molto piú che lo Stato, molto piú che la Chiesa, Dio, ecc.; e, per conseguenza, infinitamente piú che non sia l'associazione stessa."

Il problema del rapporto fra l'individuo e la società, intesa nel suo senso piú generale, di comunità, non può non presentarsi ora a Stirner in tutta la sua tradizionale difficoltà. È precisamente lo

stesso problema apparso ai giusnaturalisti, e che Rousseau cercò di risolvere con le due formule, del *Discorso sull'origine della disuguaglianza* ("la disuguaglianza morale, autorizzata dal solo diritto positivo, è contraria al diritto naturale tutte le volte che essa non concorre in uguale proporzione con la disuguaglianza fisica") e poi del *Contratto* ("Trovare una forma d'associazione tale che ciascuno, unendosi a tutti, non ubbidisca che a sé stesso e resti libero come prima"). Anche Stirner si trova ad aver costruito un "Individuo" perfetto, completo, autosufficiente, per il quale il rapporto con gli altri non solo non ha niente di essenziale e di costitutivo, ma è soltanto un deprecato accidente che gli capita dopo essersi "sbarazzato" di tutto ciò che egli credeva fosse la causa del suo asservimento, della sua perdita della "peculiarità" o "individualità" o "proprietà" (come che si voglia tradurre il plurisenso *Eigenheit*, plurisenso, in verità, molto piú nel linguaggio di Stirner che nella lingua tedesca in genere), in una parola, della sua *estraneazione*. Ed anche per Stirner, quindi, l'istituzione d'un rapporto fra quest'individuo assolutizzato e la comunità (istituzione a cui il filosofo è comunque costretto dall'osservazione dei rapporti reali fra gli uomini) non può non presentarsi come un problema paradossale, come una specie di quadratura del circolo, che Stirner risolve, come si vede dal testo su citato, nel piú tradizionale, "ideologico" ed astratto dei modi, e cioè distinguendo, nel suo "individuo" teorizzato, qualcosa che egli debba "conservare" e qualcosa che egli debba "cedere." L'individuo, dice Stirner, deve cedere un certo ambito della sua "libertà," per conservare intatta la sua "peculiarità" o "individualità." Con il che egli non fa che riscoprire la soluzione borghese-tradizionale del problema, restando indietro anche alla soluzione piú avanzata di esso, e cioè alla soluzione roussoiana, per diverse ragioni: 1) per aver compiuto una distinzione del tutto astratta ed arbitraria fra "libertà" ed "individualità," ed essersi illuso che una "individualità" alla quale fosse sottratto qualsiasi concreto ambito di "manifestazione personale" potesse ancora significare qualcosa; 2) per aver presentato la sua prospettiva come quella del "superamento" della "società" e dello "Stato," quando essa non è ancora giunta alla perfetta coscienza di quello che di fatto è "il principio" della società moderna borghese e del moderno Stato borghese, e quindi non è neppure riuscita a portarsi al suo livello e ad identificarsi con questo; 3) perché sia la su citata formula roussoiana del *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, e sia molti testi del *Contratto* (i testi del Rousseau organicista, per intenderci) mostrano come Rousseau abbia ormai superato la prospettiva democratico-liberale per la quale nell'atto associativo l'individuo perde qualche cosa e ne conserva qualche altra, avendo compreso che

il solo mezzo onde l'individuo possa conservare *tutto* è che egli si risolva *tutto* nel corpo sociale: il che gli è possibile proprio perché egli si è avviato a trasformare la sua concezione statica ed astratta della Persona, di stretta osservanza giusnaturalistica, in una concezione piú dinamica ed aperta che vede come uno degli aspetti piú importanti della persona (se non l'unico) quello della "manifestazione personale," come dicevamo sopra. Certamente si tratta, in Rosseau, soltanto d'un avvio, in quanto sia il motivo della "manifestazione personale," sia quello della risoluzione totale dell'individuo nel suo rapporto con la comunità, sono ancora formulati in sede ideale, etica e giuridico-politica, onde essi non potranno essere soddisfatti e neppure essere del tutto coerentemente mantenuti (vedi la rigiustificazione della proprietà privata ecc.); soltanto il terreno della storia dell'attività e della produzione umana può dare un senso concreto al motivo della "manifestazione personale," e rivelare come esso possa trovar soddisfazione e adempimento solo nell'integrazione dell'opera dell'individuo con quella della collettività; e quindi soltanto la concezione materialistica della storia può fondare in concreto e senza contraddizioni quella risoluzione totale dell'individuo nel corpo sociale che è insieme unica garanzia che all'individuo sia assicurato un "ambito totale ed illimitato" di manifestazione personale, come sappiamo. Tuttavia il collegamento problematico e, diremo, *tensionale* (ossia quel collegamento che sussiste fra l'impostazione d'un problema e le progressive soluzioni di esso) fra la proposta roussoiana e la soluzione di Marx bastano a dimostrare come la concezione democratico-ugualitaria di Rousseau non possa piú esser considerata semplicemente come "un'appendice della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino," conservando una sua ben diversa pregnanza storico-problematica, come molte volte ha sostenuto un nostro filosofo e critico marxista.[9] Il tentativo di Stirner, invece, dimostra la sua inferiorità soprattutto nella sua incapacità a formulare *una reale proposta problematica* funzionalmente attiva, cioè chiarificatrice, riguardo alla questione del rapporto fra individuo e società, in quanto essa *subisce passivamente* le condizioni di fatto della società borghese, che presentano, come Marx ha notato fin dalla *Questione ebraica*, la scissione fra la reale vita privata e l'illusoria vita comune: la prima, una immediata "peculiarità" o "individualità," non universalizzata né assiologicizzata, e neppure, quindi, garantita nelle possibilità di sviluppo e manifestazione personale; la seconda, un'esteriore e disorganica misura di "limitazioni" della "libertà" che servono soltanto a sanzionare una libertà di classe, ed a negare la libertà di manifestazione personale ai non appartenenti alla classe dominante. Insomma, come fra breve sentiremo dire a Marx stesso, la reale società borghese è copiata fedel-

mente, da Stirner, proprio nell'elemento che dovrebbe esprimere tutta la sua prospettiva rivoluzionaria, e cioè proprio nell' "associazione," ché lo "Stato" è sempre, in Stirner, un' "idea fissa": tutt'al piú, "l'illusione di san Max sul reale Stato prussiano."

Prima di passare alla critica di Marx completiamo l'esposizione della teoria stirneriana dell'associazione con i pochi punti di rilievo che ancora il relativo capitolo ci offre. "Nell'associazione, e soltanto nell'associazione, la proprietà individuale acquista il suo valore ed è interamente proprietà, atteso che io non debbo piú ad alcuno ciò che è mio." Conosciamo tutti gli equivoci del concetto stirneriano di "proprietà"; comunque, è chiaro che, malgrado il rifiuto della sanzione giuridica, la teoria dell'"afferrare" ciò che mi serve ecc., il senso ideale e in notevole misura *metafisico* della proprietà come "peculiarità" finisce per mascherare la reintroduzione, nell'"associazione" stirneriana, della proprietà privata nel suo piú autentico senso borghese. Ché se Stirner ha creduto di liberare gli individui dal "rispetto" della proprietà come "fantasma," "idea fissa" ecc., non si è accorto che la borghesia è nata, si è accresciuta ed ha trionfato proprio per la sua totale *mancanza di rispetto* per la intangibilità della proprietà, come è dimostrato dalla *espropriazione* dei piccoli e medi proprietari che è condizione dell'accumulazione capitalistica. Con la sola differenza che ciò che è stato possibile all'individuo-di-classe, all'individuo che utilizza la potenza della classe ormai dominante o in via di conquistare il dominio della società, attribuito all'individuo *ut sic,* all'"unico," all'"io" o al "tu" del "Libro," non potrà, ancora una volta, non apparire una sterile e ridicola "spacconata."

Sorvoliamo su diverse ripetizioni delle critiche al comunismo, che non offrono nulla di nuovo, per chiudere la nostra esposizione del capitolo su *I miei rapporti* con una nuova e conclusiva "differenza" istituita da Stirner, della quale Marx non mancherà di occuparsi a lungo: quella fra "rivoluzione" e "insurrezione." "Rivoluzione e insurrezione non sono sinonimi. La prima consiste in un violento cambiamento dell'ordine esistente, dello *status*, dello Stato o della Società: essa non ha dunque che un significato *politico* o *sociale.* La seconda trascina con sé, per inevitabile conseguenza, il medesimo cambiamento nelle istituzioni esistenti; ma questo non è proprio il suo scopo, perché essa procede dal malcontento degli uomini: essa non è un'alzata di scudi, bensí l'atto di individui che si ribellano, senza preoccuparsi delle istituzioni che dovranno cadere sotto i loro colpi, né di quelle che ne potranno risultare. La rivoluzione aveva per meta un *regime nuovo*; l'insurrezione conduce invece a non *lasciarci governare* ma a governarci da noi stessi; e non nutre brillanti speranze

sulle 'istituzioni da venire.' Essa è una lotta contro l'ordine esistente, in questo senso che, se vittoriosa, ciò che è stabilito crolla da sé. Essa è lo sforzo che io faccio per liberarmi dal presente che mi opprime; ed appena ho abbandonato questo stato di cose, esso è morto e si dissolve. Insomma, non essendo il mio scopo di abbattere ciò che esiste, ma bensí di innalzarmi al disopra di quello, cosí le mie intenzioni ed i miei atti nulla hanno né di politico né di sociale; e siccome essi non hanno altra meta che me stesso e la mia individualità, sono *egoistici.*"

Non si può negare a questa teoria stirneriana dell'"insurrezione" la piú rigorosa coerenza. Ma è coerenza con l'astratta "santità" di tutta la sua concezione rivoluzionaria, che giunta al suo punto culminante non può non utilizzare palesemente lo strumento principe di tutte le costruzioni idealistiche: la dialettica hegeliana della negazione e del superamento resi indipendenti e sovrani verso tutto ciò che, di determinato, si tratti di negare e di superare. Non contano le istituzioni da rovesciare, non conta ciò che vi si vuol sostituire, ma solo l'atto — l'atto metafisico — dell'insorgere, nel *negare.* Le istituzioni ne risulteranno automaticamente rovesciate, "morte e dissolte," mentre in loro luogo subentrerà, ancora una volta, l'"individualità," l'indeterminatezza di tutte le possibilità. E poiché tutto ciò non può avvenire se non nel puro elemento dell'idea, perché qualsiasi atto pratico costringerebbe l'atto insurrezionale nei limiti impuri della rivolta istituzionale, sociale, politica, concreta, ne risulta che, dal punto di vista reale, tutto resterà precisamente come prima.

Una conferma, se altro non bastasse, del carattere "sacro" della insurrezione prospettata da Stirner, ci è offerta dal seguito immediato del testo, in cui essa è storicamente esemplificata ricorrendo all'origine del Cristianesimo: Cristo "non attendeva salute dal cambiamento delle istituzioni esistenti, e la baracca governativa e amministrativa d'allora gli era totalmente indifferente. Egli non era un rivoluzionario, come lo fu, per esempio, Cesare, ma un *insorto*; egli non cercava di abbattere un governo, ma voleva *innalzare sé stesso* [...]. E fu appunto perché non mirava a rovesciare l'ordine esistente che ne fu *effettivamente* il piú mortale nemico e il vero distruttore; poiché lo murò nella sua tomba e, tranquillo, senza uno sguardo per i vinti, sopra di esso innalzò l'edificio del suo *proprio* tempio, senza prestare ascolto alle grida di dolore di coloro che aveva seppellito sotto le rovine."[10] Al che c'è da osservare anzitutto che Stirner dimentica la reale portata storica del sorgere del Cristianesimo, onde non è possibile distaccarlo dalle "istituzioni" esistenti: e in secondo luogo, che se c'è un aspetto secondo il quale la predicazione di Cristo appare "indifferente alle istituzioni" ecc., questo è precisamente

l'aspetto *religioso* di quella predicazione onde essa vuol fondare il Regno di Dio e continuamente riferirsi alla trascendenza di questo Regno. Il che conferma come soltanto un Regno celeste possa corrispondere e farsi meta della "santa" "insurrezione" stirneriana.

E veniamo alla critica di Marx del capitolo *I rapporti* dell'*Unico*: critica che, come abbiamo detto, sorvola su tutta la prima parte del capitolo (rapporti giuridici e politici) per soffermarsi invece sia sulla seconda parte riguardante i "rapporti" sociali, e sia sul finale cioè sulla teoria dell'*associazione* e della *insurrezione*. Il capitolo di Marx, intitolato *La società come società borghese* è anch'esso molto lungo, e segue molto liberamente la successione del testo stirneriano con suddivisioni originali, il cui scopo, però, non è di contraffare o di confondere l'ordine logico del testo, ma proprio di mettere un po' d'ordine nella rapsodia stirneriana. Il primo argomento isolato ed affrontato da Marx è, ancora una volta, quello della *proprietà*. Ritorna la schematizzazione del gioco delle "equazioni" e delle "antitesi" costruite da Stirner, che conducono all'antitesi finale fra "proprietà privata" e "proprietà egoistica," nella quale il senso dei due termini è, dice Marx, rispettivamente "rapportarsi alla proprietà come santità, come fantasma" cioè "rispettarla," "avere rispetto per la proprietà" (senso della "proprietà privata") e di contro "far cessare il rapporto sacro con la proprietà" cioè "non considerarla piú come estranea, non aver piú paura del fantasma," "non avere rispetto per la proprietà" e quindi, in definitiva... "aver la proprietà della mancanza di rispetto." Dove, al di là della riuscitissima ironizzazione, deve leggersi la piú precisa confutazione della pretesa antiteticità della "proprietà" unica contro la "proprietà privata," e quindi il piú giustificato svuotamento della forza antagonistica della "rivolta" stirneriana contro la società borghese. Di qui Marx incomincia a far giustizia, nei piú minuti particolari, della maniera di Stirner d'affrontare i concreti problemi economici, in primo luogo relativamente agli argomenti della divisione parcellare della proprietà fondiaria, del riscatto della servitú, dell'espropriazione della piccola proprietà da parte della grande ("'Si può talvolta riscontrare nella storia' che, alternativamente, la grande proprietà assorbe la piccola e la piccola assorbe la grande, due fenomeni che secondo san Sancio si risolvono tranquillamente nella ragione sufficiente che 'nella pratica la gente non rispetta niente'"); in secondo luogo, sul rapporto fra proprietà, Stato e diritto; "Poiché Sancio accetta ad occhi chiusi l'illusione dei politici, dei giuristi e degli altri ideologi che mette a testa in giú tutti i rapporti empirici, e vi aggiunge anche del suo alla maniera tedesca, la *proprietà privata* gli si trasforma in *proprietà di Stato* o in *proprietà di diritto,* sulla quale egli può fare un esperimento allo scopo di giustificare le citate equa-

zioni.” Per Stirner “solo la forza decide della proprietà,” mentre è piuttosto vero il contrario; e siccome “lo Stato solo è forte,” quindi, lo Stato solo è proprietario. “Il fatto che la classe dominante costituisce la sua dominazione in pubblico potere, in Stato, è da lui inteso e stravolto alla maniera tedesca piccolo-borghese come se ‘lo Stato’ si costituisse in terza potenza opposta a questa classe dominante e assorbisse in sé, di contro ad essa, ogni potere [...]. Poiché i borghesi non permettono allo Stato di immischiarsi nei loro interessi privati, e gli accordano soltanto il potere necessario per garantire la loro propria sicurezza e il mantenimento della concorrenza, poiché i borghesi in genere si comportano da cittadini dello Stato solo per quel tanto che lo impongono i loro rapporti privati, Jacques le bonhomme crede che essi di fronte allo Stato ‘non sono niente’ [...]. L’impotenza dello Stato di fronte all’attività dei proprietari privati dimostra per Sancio l’impotenza dei proprietari di fronte allo Stato e la sua propria impotenza di fronte all’uno e agli altri [capov.]. Ancora. Siccome i borghesi hanno organizzato la difesa della loro proprietà nello Stato e perciò ‘io’ non posso togliere a un ‘industriale’ la sua fabbrica se non nell’ambito delle condizioni della borghesia, ossia della concorrenza, ecco che cosa crede Jacques le bonhomme: ‘Lo Stato ha la fabbrica in proprietà, l’industria l’ha soltanto come feudo, come possesso’ (p. 347 [del testo]). Allo stesso modo il cane che fa la guardia alla mia casa ‘ha’ la casa ‘in proprietà,’ mentre io la ottengo dal cane soltanto ‘come feudo, come possesso.’” In definitiva, in Stirner “il *riconoscimento* politico della proprietà privata nel diritto è spiegato come *base* della proprietà privata.” In realtà, osserva Marx poco piú oltre, i rapporti di produzione devono esprimersi come rapporti politici e giuridici, e all’interno della divisione del lavoro, devono rendersi indipendenti dagli individui. Essi, nel linguaggio, vengono espressi come concetti, i quali acquistano un particolare valore ad opera dei politici e dei giuristi, che vedono in essi, e non nei reali rapporti di produzione, il fondamento del rapporto di proprietà; “San Sancio accetta ad occhi chiusi quest’illusione ed è riuscito cosí a far vedere come la proprietà legale sia la base della proprietà privata, e come il concetto di diritto sia la base della proprietà legale, cosicché ora può ridurre tutta la sua critica a dimostrare che il concetto di diritto è un concetto, un fantasma.” Egli inoltre vuol farci credere “che noi, ossia quelli che non posseggono nulla, avremmo regalato ai proprietari la loro proprietà, per ignoranza, per ignavia, o anche per bontà d’animo ecc., e ci esorta a riprenderci il nostro regalo.”

Infine, il terzo argomento esaminato da Marx fra quelli considerati da Stirner nella parte del capitolo su *I rapporti dell’Io,* dedicata alla “proprietà” è il tema della concorrenza: “È caratteristico

per il nostro piccolo-borghese che, di fronte alla concorrenza, egli raccomanda agli altri piccolo-borghesi un'istituzione come il forno pubblico, che esistette spesso nel sistema corporativo e che fu soppiantata dal modo di produzione piú economico della concorrenza, un'istituzione locale che poteva mantenersi soltanto in condizioni ristrette e che doveva necessariamente scomparire con l'avvento della concorrenza, la quale pose fine alla ristrettezza locale." Stirner non sa che "nell'ambito della concorrenza il prezzo del pane è determinato dai costi di produzione e non dal piacimento del fornaio. Egli ignora tutte le condizioni create per la prima volta dalla concorrenza, la divisione piú avanzata del lavoro, il commercio mondiale, il proletariato, le macchine, ecc., per rivolgere uno sguardo malinconico al piccolo borghesume medievale. Della concorrenza sa soltanto che è 'contesa, emulazione, rivalità'; della sua connessione con la divisione del lavoro, del rapporto fra la domanda e l'offerta, ecc. egli non si preoccupa." Stirner, come sappiamo, ha anche detto che "soltanto le cose entrano in concorrenza, non le persone"; Marx commenta: "Soltanto le armi combattono, non la gente che le maneggia. Questa c'è soltanto per farsi ammazzare. In questa forma la lotta della concorrenza si riflette nelle teste dei maestruncoli piccolo-borghesi, i quali di fronte ai baroni della Borsa e ai *cotton-lords* moderni si consolano con la coscienza che manca loro soltanto 'la cosa' per far valere contro di essi la propria 'forza personale'." In realtà, invece, conclude Marx: "I 'mezzi' necessari alla concorrenza che non dipendono dalla personalità sono le condizioni di produzione e di scambio delle persone stesse, le quali nell'ambito della concorrenza appaiono, di fronte alle persone, come un potere indipendente, come mezzi dati casualmente alle persone." Stirner crede che la liberazione degli uomini da questi poteri si otterrà quando essi si toglieranno dalla testa le rappresentazioni di quei poteri, o "le contraffazioni filosofiche e religiose" di esse. E con questa ripresa del motivo delle contraddizioni della società borghese si chiude il capitoletto marxiano sulla proprietà.

Segue un capitoletto intitolato *La rivolta* nel quale Marx prende in esame il concetto stirneriano di "insurrezione" e, in generale, il valore della teoria rivoluzionaria di Stirner. E il primo argomento considerato sarà appunto la distinzione fra "rivoluzione" e "insurrezione" (o "rivolta": *Revolution* ed *Empörung*). "La rivoluzione e la rivolta stirneriana si distinguono non in quanto, come crede Stirner, l'una è un atto politico e sociale e l'altra è un atto egoistico, ma in quanto l'una è un atto e l'altra no. L'assurdità di tutta la sua contrapposizione appare immediatamente in questo, che egli parla '*della* rivoluzione,' persona morale, che deve combattere con '*lo* stato di cose esistente,' altra persona morale. Se san Sancio avesse preso in

esame le varie rivoluzioni *reali*, forse vi avrebbe trovato proprio le stesse forme che egli presagiva vagamente nel creare la sua 'rivolta' ideologica, per esempio presso i corsi, gli irlandesi, i servi della gleba russi e in genere presso i popoli non civili. Se poi si fosse preoccupato degli individui reali, 'esistenti' in ogni rivoluzione, e delle loro condizioni, invece di appagarsi del puro Io e di 'ciò che esiste,' ossia della sostanza [...], allora forse sarebbe arrivato a capire che ogni rivoluzione e i suoi risultati sono stati determinati da queste condizioni, dai bisogni, e che 'l'atto politico e sociale' non si contrapponeva affatto all''atto egoistico.'" Abbiamo già insistito a lungo, a proposito della prima parte, sul concetto marxiano dell'"individuo personale," per sostenere come Marx non abbia mai voluto svalutare le istanze concrete d'una concezione "organica" dell'individuo. Il testo su citato ci offre ancora un'ennesima conferma di quell'interpretazione in quanto Marx lo conclude con l'osservazione che "l'atto politico e sociale" rivoluzionario *non si contrappone* affatto all'"atto egoistico": dove l'aggettivo "egoistico" usato qui con intelligente spregiudicatezza (ma anche con molto rigore se si pensa agli interessi *materiali* che condizionano i movimenti storici), non si riferisce certo al senso individualistico-astratto, sostanzialmente piccolo-borghese che questo termine assume nella concezione di Stirner, ma appunto a quelle legittime esigenze di *emancipazione* e *sviluppo personale* da cui gli individui sono mossi ad *unirsi* per fare la rivoluzione.

Stirner aveva detto che la "rivolta" deriva da un "malcontento degli uomini verso sé stessi." Marx osserva: "Il malcontento di sé stesso o è malcontento di sé stesso nell'ambito di un certo stato di cose, dal quale è condizionata l'intera personalità, per esempio il malcontento di sé come operaio, oppure il malcontento morale. Nel primo caso, dunque, si tratta in pari tempo e principalmente di malcontento per la situazione esistente; nel secondo caso si tratta d'una espressione ideologica di questa situazione, che non la oltrepassa affatto e anzi ci rientra in tutto e per tutto. Il primo caso conduce, come crede san Sancio, alla rivoluzione; per la rivolta resta dunque soltanto il secondo caso, il malcontento *morale* di sé stessi," cioè un "santo" malcontento quale può venire in mente soltanto ad un piccolo-borghese. E del resto, soggiunge Marx, sappiamo già che cosa significhi la formula stirneriana "trarsi fuori da ciò che esiste," ossia "rifiutarsi di aderire" ecc.: "È la vecchia illusione che lo Stato cadrebbe da sé non appena tutti i membri ne uscissero, e che il denaro perderebbe il suo valore se tutti i lavoratori rifiutassero di accettarlo. La stessa forma ipotetica di questa formula esprime l'illusorietà e l'impotenza del pio desiderio. È la vecchia illusione che basti la buona volontà della gente per cambiare le condizioni esistenti, e che

le condizioni esistenti siano idee. La trasformazione della coscienza, separata da quelle condizioni, come i filosofi la praticano di professione, cioè come un *affare,* è essa stessa un prodotto delle condizioni esistenti e ne fa parte. Questo ideale sollevarsi al di sopra del mondo è l'espressione ideologica dell'impotenza dei filosofi di fronte al mondo." Stirner "crede di dare il colpo di grazia alla rivoluzione quando dice che essa mira a nuove istituzioni, mentre la rivolta ci conduce a non lasciarci piú dare le istituzioni, bensí a darcele noi stessi. Ma il solo fatto che 'noi' 'ci' diamo le istituzioni, il solo fatto che siamo 'noi' i rivoltosi, implica che il singolo, nonostante tutta la 'volontà contraria' di Sancio deve 'lasciarsi dare le istituzioni' da 'noi,' e cosí rivoluzione e rivolta si distinguono solo in quanto nella prima lo si sa e nella seconda ci si fanno delle illusioni. E poi Sancio lascia nel dubbio se la rivolta '*riesce*' o non riesce. Dato che ciascuno dei rivoltosi non fa che seguire la propria strada, non si vede come la rivolta *non* 'riuscirà,' e meno che mai come essa riuscirà; a meno che non intervengano circostanze profane che indichino ai rivoltosi la necessità di un'azione *comune,* di un'azione che, derivi o non derivi da motivi egoistici, sarebbe 'politica o sociale.'" Inoltre "abbiamo visto sinora che la rivolta è tutto tranne che un atto. A p. 342 [del testo di Stirner] apprendiamo che 'il gesto di prendere non è spregevole, bensí manifesta il *puro atto dell'egoista coerente con sé stesso.*" Il che piuttosto vorrà dire: degli egoisti d'accordo tra loro, perché altrimenti il prendere torna ad essere il 'gesto' incivile dei ladri o quello civile dei borghesi, e nel primo caso non riesce, nel secondo non è una 'rivolta.' È da notare che all'egoista coerente con sé stesso, che non fa nulla, corrisponde qui il '*puro' atto*, un atto che certo ci si poteva aspettare soltanto da un individuo cosí inattivo." E quanto al "prendere" ed alla possibilità, per l'"egoista," di "prendere" il "patrimonio d'un banchiere," che sappiamo, "il patrimonio del banchiere è un patrimonio soltanto nell'ambito dei rapporti di produzione e di scambio esistenti, e può essere 'conquistato' soltanto nell'ambito delle condizioni date da questi rapporti e con i mezzi che per esse valgono."

E sorvolando di necessità sul resto, come sulla parodia del "colloquio" fra i "garzoni" rivoltosi ed il proprietario, che comunque dimostra come costoro non si propongano di mutare in alcun modo i rapporti di produzione e di scambio, ma soltanto di strappare al proprietario quel che egli spende piú di loro," e rivela, di conseguenza, il piano ingenuo ed arretrato delle considerazioni di Stirner in materia economica, passiamo all'ultima parte della critica di Marx al capitolo stirneriano sui "rapporti" dell'"Io," intitolata *L'associazione.* Il capitolo di Marx è suddiviso in sei capitoletti, che prendono

in esame ciascuno un argomento (proprietà fondiaria, organizzazione del lavoro, denaro, Stato, la "rivolta," "religione e filosofia dell'associazione"); l'ultimo è ulteriormente suddiviso in cinque parti (proprietà, facoltà, morale e teoria dello sfruttamento, religione, associazione). Tutte queste divisioni e suddivisioni, come abbiamo già detto, rispondono alla necessità di mettere ordine nelle rapsodiche dichiarazioni di Stirner, e quasi di costringerle ad una inequivocabile presa di posizione; e, infine, di notare la coerenza o meno di esse fra loro (dove l'unica coerenza che a Marx sarà dato di rilevare è quella della "santità" delle concezioni di Stirner, su tutti gli argomenti).

Anzitutto, dice Marx, quando Stirner fa dell'"associazione" la "proprietà suprema" che dà a ciascun aderente, "in fitto," un bene, per es. un pezzo di terra, egli "si appropria" la "sua" idea del comunismo, un comunismo, però, interpretato da lui, fuori di ogni rapporto con lo sviluppo e la storia della produzione: il che in definitiva lo porta ad appropriarsi, in realtà, delle caratteristiche delle società meno sviluppate, per es., del sistema feudale: "Tutto il suo piano per l'organizzazione della proprietà fondiaria ha soltanto lo scopo di ricondurci, attraverso un lungo giro storico, all'enfiteusi piccolo-borghese e alla proprietà familiare delle città libere del Reich." La stessa mentalità arretrata ed antistorica si rivela nella concezione stirneriana dell'organizzazione del lavoro, ad es. nel proporre soluzioni "di tipo vandalico" come il "forno pubblico"; oppure, quando Stirner vuole diverse tariffe e salari per il lavoro "umano" e per quello "unico," tutto il suo piano "va a finire in una appropriazione affatto piccolo-borghese della legge della domanda e dell'offerta che esiste oggi e che è stata esposta da tutti gli economisti." E anche a proposito del lavoro "unico," Stirner lo distingue assolutamente dal lavoro "umano" (quello che può esser compiuto da chiunque) perché non tiene conto che, per es., anche "Raffaello, come ogni altro artista, era condizionato dai progresssi tecnici dell'arte compiuti prima di lui, dall'organizzazione della società e dalla divisione del lavoro nella sua città e infine dalla divisione del lavoro in tutti i paesi con i quali la sua città era in relazione." Il che non significa certo che tutti avrebbero potuto affrescare la cappella Sistina ma che "dipende dalla divisione del lavoro e dalle condizioni culturali degli uomini che da essa derivano" precisamente il fatto "che un individuo come Raffaello possa sviluppare il suo talento." Inoltre, Stirner mantiene nella sua "associazione," il denaro, perché "muove dal presupposto che è necessario in genere un mezzo di scambio, e poi non conosce altro mezzo di scambio se non il denaro" né è cosciente delle determinazioni economiche che lo costituiscono o "della connessione fra le condizioni monetarie e la produzione e lo scambio generali." In definitiva "nell'associazione stirneriana il sistema mo-

netario è il sistema monetario esistente, espresso alla maniera rosea, pacioccona e fantastica del piccolo-borghese tedesco." Anche la battaglia di Stirner contro lo Stato è semplicemente apparente: in realtà egli, avendo mantenuto, nella sua "associazione," la proprietà, la divisione del lavoro e il denaro, non può fare a meno dello Stato; quando intervenga, infatti, un conflitto fra la volontà del singolo e quella degli altri associati, Stirner ammette "che la volontà collettiva abbia anche un'espressione di fronte agli individui isolati: 'E questa volontà viene chiamata *volontà dello Stato*' (p. 357 [del testo stirneriano])." "S'intende poi che insieme con i rapporti di proprietà viene ristabilito l'intero diritto civile," precisamente nel senso delle teorie giuridiche tradizionali (contratto, tribunali ecc.). "Cosí usciamo 'lentamente dalla penombra e dalla notte' per riaccostarci alle condizioni esistenti, ma alle condizioni esistenti cosí come appaiono nella minuscola immaginazione del piccolo-borghese tedesco." E dopo aver notato come anche la distinzione stirneriana fra "libertà" e "peculiarità" non presenti nulla di nuovo rispetto alla distinzione liberale e roussoiana fra "libertà individuale" e "potere pubblico" (salvo che "Sancio, sia detto per inciso, sembra possedere la peculiarità di credere che in Rousseau gli individui stringano il contratto per amor dell'universale, ciò che Rousseau non ha mai pensato") Marx può concludere: "'Lo Stato è *santo*... ma l'associazione *non è santa.*' E in ciò consiste 'la grande differenza fra Stato e associazione' [cit.]. Tutta questa differenza si riduce dunque a questo, che l''associazione' è lo Stato moderno reale, e lo 'Stato' è l'illusione stirneriana sullo Stato prussiano, da lui scambiato per lo Stato in generale." Anche a proposito della "rivolta" è da dirsi che Stirner non fa che "appropriarsi" del diritto di insurrezione, compreso nei "diritti dell'uomo" del '93. In definitiva: "Tutta l'associazione di Sancio si riduce dunque a quanto segue. Mentre prima, nella critica, egli considerava i rapporti esistenti soltanto dal punto di vista dell'illusione, nell'associazione cerca di conoscere questi rapporti in base al loro contenuto reale e di affermare questo contenuto di contro alle precedenti illusioni. In questo tentativo il nostro maestro di scuola ignorante, com'è naturale, doveva fallire clamorosamente. Egli ha tentato in via eccezionale di appropriarsi la 'natura della cosa' e il 'concetto del rapporto,' ma non è riuscito a 'spogliare' qualsivoglia cosa o rapporto 'dallo spirito dell'estraneità.' "

L'ultimo capitoletto, *Religione e filosofia dell'associazione* che, come abbiamo detto, riassume un po' tutti i motivi finora esaminati, presenta un particolare interesse nella parte dedicata alla "morale e teoria dello sfruttamento." Marx mostra anzitutto come la teoria della "utilizzazione reciproca" sia già stata presentata da Hobbes

e Locke e si trovi poi in Helvétius, in Holbach, in Bentham e nello stesso Hegel, ed abbia ricevuto la sua forma scientifica dagli economisti classici. In effetti "l'apparente assurdità che risolve tutti i molteplici rapporti tra gli uomini nel *solo* rapporto dell'utilizzazione, questa astrazione apparentemente metafisica deriva dal fatto che nell'ambito della moderna società borghese tutti i rapporti sono sussunti praticamente sotto l'unico rapporto astratto del denaro e del commercio." La riduzione teorica di tutti i rapporti umani al rapporto di utilizzazione riflette la reale condizione della società borghese: per il borghese, infatti, "*un solo* rapporto ha valore per sé stesso, il rapporto di sfruttamento; tutti gli altri per lui hanno valore solo in quanto egli può sussumerli sotto questo unico rapporto, e anche quando non può subordinarli direttamente al rapporto di sfruttamento, li subordina ad esso almeno nell'illusione": cosí la categoria della "utilizzazione," ottenuta per astrazione dalle condizioni reali, diviene, con il tipico procedimento di rovesciamento speculativo, il fondamento dei rapporti reali. "La teoria di Holbach è dunque l'illusione filosofica, storicamente giustificata, sulla borghesia allora nascente." Marx si diffonde ancora parecchio su tale giustificazione storica ed anche sui suoi effettivi meriti storici, in quanto "la concorrenza era senza dubbi per il XVII secolo l'unico modo possibile di aprire agli individui un nuovo corso di piú libero sviluppo" e "il proclamare in sede teorica la coscienza corrispondente a questa pratica borghese, la coscienza dello sfruttamento reciproco come rapporto generale tra tutti gli individui, fu anch'esso un progresso audace ed aperto, una *illuminazione* profana nei confronti delle mascherature politiche, particolari, religiose e sentimentali che abbellivano lo sfruttamento sotto il feudalesimo." Cosí il progresso della teoria utilitaristica segue il progresso stesso della borghesia, da Locke, nel quale essa è ancora "direttamente legata ad un contenuto economico," attraverso Helvétius e Holbach, nei quali questo contenuto cede ad una astratta universalizzazione che ne fa un sistema filosofico, fino a Bentham e James Mill il cui utilitarismo è una "totalità ricca di contenuto" (ossia una unità di contenuto economico e forma filosofica) e corrisponde non piú alla fase ascensionale "combattente," della borghesia, bensí alla "borghesia dominante, sviluppata," al momento in cui "la borghesia appare non piú come particolare classe, ma come la classe le cui condizioni sono le condizioni dell'intera società." Il reinserimento del contenuto economico nella teoria utilitaristica, operato da Bentham, condusse però a limitare la teoria alla considerazione della "posizione dei singoli nei confronti di questi grandi rapporti," e dello "struttamento privato di un mondo già esistente da parte di singoli individui." Alla teoria utilitaristica, "ristretta alle condizioni

della borghesia, restarono da criticare soltanto quei rapporti che erano tramandati da un'epoca anteriore e che ostacolavano lo sviluppo della borghesia"; l'"utilità generale" di Bentham "si riduce a quella stessa utilità generale che viene affermata in genere nella concorrenza." Infine, "il contenuto economico a poco a poco trasforma la teoria dell'utilità in una semplice apologia di ciò che esiste, nella dimostrazione che nelle condizioni esistenti i rapporti attuali tra gli uomini sono i piú vantaggiosi e i piú generalmente utili. In tutti gli economisti moderni essa ha questo carattere." È appena opportuno aggiungere che, paragonata al rigoroso svolgimento della teoria utilitaristica vista in connessione con le condizioni reali dello sviluppo della borghesia, la teoria stirneriana dello "sfruttamento reciproco" non può pretendere se non al "merito di essere espressione del piccolo borghese tedesco odierno che aspira a diventare un vero borghese"; essa, "in Sancio, ha perduto ogni contenuto positivo, fa astrazione da tutti i rapporti reali e si restringe alla pura illusione che il singolo borghese si fa sulla 'saggezza' con la quale crede di sfruttare il mondo."[11]

In definitiva, quindi, il capitolo su *I rapporti dell'Io,* quello nel quale Stirner avrebbe dovuto affrontare e cercar di risolvere le piú grosse difficoltà della sua concezione individualistica, non soltanto manca di offrire soluzioni plausibili, ma dimostra anche l'incapacità, del suo autore, di impostare rigorosamente i problemi e di prestare un attento ascolto alle voci del mondo e della storia. La critica di Marx che si è impegnata su tutti gli argomenti affrontati o anche sfiorati nel "Libro," può ora trarre le sue ultime e piú fruttuose conclusioni.

4. *La conclusione de "L'Unico" e la definitiva critica di Marx*

Di Stirner, ci restano da considerare brevemente la terza suddivisione del secondo capitolo (*Il proprietario*: 3) *La conoscenza di me stesso* e il brevissimo terzo capitolo, conclusivo, *L'Unico.* Abbiamo già detto che il capitolo intitolato *Il proprietario* si rivolge ancora una volta, nella sua tripartizione, contro le tre forme di "liberalismo" criticate nella prima parte, e cioè contro il liberalismo politico nella sezione su *La mia potenza,* e contro il "liberalismo sociale" in quella su *I miei rapporti.* L'ultima, *La conoscenza di me stesso* tratterà quindi di preferenza argomenti che riguardano il "liberalismo umano," la Sinistra hegeliana, Bauer e Feuerbach. E cosí è, in effetti, perché il capitolo si articola secondo i temi 1) del "dover essere" e dell'ideale, 2) della libertà di pensiero, 3) della verità e della critica.

Molto piú ortodosso di tutti gli altri Giovani hegeliani, che avevano vigorosamente combattuto l'esclusione di ogni prospettiva deontologica operata da Hegel, filosofo di "ciò che è," sanzionatore delle istituzioni esistenti, riprendendo il motivo del "dover essere" come un'istanza, sia pur idealmente ed astrattamente, rivoluzionaria (vedi specialmente Ruge e gli *Annali*, di Haller e Tedeschi), Stirner fa sua la battaglia hegeliana contro il "dover essere," intendendola però in un senso molto piú banale ed empirico, coerentemente alla sua "protesta." Conosciamo già il senso di questa "rivolta": qualsiasi prospettiva, qualsiasi "dovere" è, per me, qualcosa di estraneo, qualcosa che la "gerarchia," in tutte le sue forme, vuole impormi. Una volta liberatomi da queste "ossessioni," non mi resta che da vivere la mia vita, e vivere vuol dire *consumarla*: "L'uomo non ha vocazione o missione da compiere, ma ha delle forze da impiegare, e queste forze si spiegano e si manifestano come e dove sono, perché, per esse, essere è manifestarsi; e non possono piú restare inattive quanto non lo può la vita stessa, la quale, se si 'arresta' un secondo soltanto, non è piú la vita." "Il vero uomo non è nell'avvenire; egli non è una meta, un ideale verso il quale si aspira: ma è qui, nel presente; egli esiste realmente: come e chiunque io sia, allegro o sofferente, bambino o vecchio, fiducioso o dubbioso, nel sonno e nella veglia, sono Io: Io sono il vero uomo." Quindi, tutto è mia "proprietà," "tutto quello che si attribuiva all'idea di umanità mi appartiene." Di qui, con una delle sue strane equazioni Stirner passa a identificare il "pensabile" col "possibile" per dedurne che, "quindi," ciò che è possibile viene imposto agli uomini perché essi "debbono esserlo" o "debbono farlo," e ciò, naturalmente, da parte di quelli che "pensano," cioè dei filosofi, capi religiosi ecc.: "Per conseguenza, coloro che *pensano* governano il mondo, fin tanto che dura l'epoca dei preti e dei pedagoghi; e quello che essi pensano è possibile, e quello che è possibile dev'essere realizzato." Al contrario, "avviene ben altro quando tu non insegni alcun ideale come tua 'destinazione,' ma ti consumi cosí come il tempo tutto consuma. La distruzione non è la tua 'destinazione' poiché essa è il presente." Segue una seconda battaglia "anti-umanitaristica": quella contro il "libero pensiero." Anche chi vuole la libertà di pensiero, dice Stirner, cerca "una verità" estranea, quindi è "*senza proprietà* in rapporto alla verità." Libertà di pensiero vuol dire libertà per la sola ragione, libertà per me solo in quanto sono essere ragionevole e pensante. Ma "se i pensieri sono liberi, io sono da essi dominato, e non ho su di essi alcun potere: divento loro schiavo. Ma io voglio godere il pensiero; voglio essere pieno di pensieri [...] ma voglio essere libero dai pensieri, non voglio la libertà di pensiero": voglio innalzarmi al di sopra di ogni verità. Gli

hegeliani presuppongono il pensiero e lo personificano, cosí come gli "umanitari" personificano la Critica; al contrario, sono io il presupposto del mio pensiero, ed esso non è che una mia "proprietà." "Per ogni libera critica, il criterio era un pensiero; per la critica *propria* egoista, il criterio è l'Io, l'Io indefinibile, e per conseguenza l'impensabile [...] vero è ciò che è mio, falso ciò di cui sono la proprietà: vera, per es., è l'associazione, falsi, lo Stato e la Società. La critica 'vera e libera' lavora per instaurare la dominazione logica d'un pensiero; la critica 'propria' non lavora che per il *mio* godimento." Poco piú oltre Stirner aggiunge che: "Non è l'idea della Libertà che si sviluppi, ma sono gli uomini che, sviluppandosi, sviluppano pure naturalmente i propri pensieri." Senza volerlo egli dice qualcosa di vero: ma pur sempre *senza volerlo,* perché, come sappiamo, egli non concepisce uno "sviluppo" degli uomini che non avvenga su un piano ideale, astratto, e, ancora una volta, nell'elemento del pensiero. Il capitolo su *La conoscenza di me stesso* si chiude, infine, con un'anticipazione della conclusione del "Libro": "Io non sono un 'io' fra tanti altri 'io': io sono il solo Io; io sono Unico. E i miei bisogni, le mie azioni, tutto in *me* è unico. E per la sola ragione che io sono l'*unico* faccio di ogni cosa la mia proprietà, in nessun altro modo che spiegando la mia attività e sviluppandomi. Non è quale Uomo che io mi sviluppo; ed io non sviluppo l'Uomo: sono Io che sviluppo *me stesso.* Questo è il senso dell'*Unico.*"

Siamo, come si vede, già nell'ambiente delle conclusioni ultime. E infatti il seguente brevissimo capitoletto, il terzo della seconda parte, intolata *L'Unico,* dopo un accenno al "realismo" e all'"idealismo" di cui, come sappiamo, l'"egoismo" dovrebbe esser sintesi, e dopo qualche pagina ancora dedicata al Cristianesimo ed alla incarnazione, nella quale Stirner vede (hegelianamente) un tentativo di *mondanizzare* il divino, il qual movimento si concluderebbe appunto con il concetto dell'Uomo, che "chiude il ciclo del pensiero cristiano," corre dritto a quella sua pagina finale che vale riportare testualmente: "L'ideale 'Uomo' sarà *realizzato* solo quando il concetto cristiano si trasformerà e diventerà: *'Io, l'Unico,* io sono l'Uomo.' La domanda: 'che cos'è l'Uomo?' si muterà allora in questa: : 'Chi è l'Uomo?' E sarai *tu stesso* che dovrai rispondere. 'Che cosa' significa il concetto da realizzare; cominciando da 'Chi è' la domanda non ha piú ragione di esistere, perché la risposta è personalmente presente in chi interroga: la domanda è la sua propria risposta [capov.]. Si dice di Dio: 'I nomi non ti definiscono.' Cosí è pure di *me*: nessun *concetto* può esprimermi; nessuna cosa di ciò che si esibisce quale mia essenza può definirmi, poiché essi non sono che dei nomi. Si dice ancora di Dio che egli è perfetto e che quindi non ha alcuna vocazione di aspirare

verso la perfezione. Ebbene, la stessa cosa si deve pur dire di *me* [capov.]. *Io* sono il *proprietario* della mia potenza; e tale divento appunto nel momento stesso in cui acquisto la coscienza di sentirmi *Unico.* Nell'*Unico* il possessore ritorna nel Nulla creatore dal quale è uscito. Qualunque essere superiore a *me,* sia esso Dio o uomo, deve inchinarsi davanti al sentimento della mia unicità, e impallidire al sole di questa mia coscienza. Se io ripongo la mia causa in *me stesso,* l'*Unico,* essa riposa sul suo creatore effimero e perituro che da sé stesso si consuma; quindi potrò veramente dire: io ho riposto la mia causa su nulla."[12]

Dopo aver seguito lo svolgimento di tutta l'opera stirneriana è appena opportuno che notiamo come ad inficiare questa rivendicazione dei diritti dell'individuo sia proprio ed anzitutto la pretesa di conferirgli un valore *assoluto,* di fare dell'individuo un assoluto nel senso di farne un dio, utilizzando precisamente il metodo ed il procedimento che la metafisica usa per fondare il concetto della divinità: la non dipendenza da altro, l'incondizionatezza, l'esser *causa sui.* Abbiamo già avvertito di non lasciarsi trascinare a troppo facili paragoni con diversi aspetti del pensiero moderno, per esempio con motivi esistenzialistici, quali potrebbero essere sollecitati dalla celebre chiusa del "Libro." E aggiungeremo ora, per concludere sull'argomento, che la differenza fra la "fondazione su nulla" stirneriana e "l'esser per il nulla" ricorrente, formule a parte, in quasi tutti gli esistenzialisti, sta nel fatto che il termine "nulla" è assunto da Stirner fuori d'un movimento tensionale di carattere *problematico,* ma invece come una risoluzione definitiva e pacifica senza antinomicità, o meglio, come una risoluzione che, in quanto tale, ha già superato e conciliato, hegelianamente, tutte le possibili antinomie (che del resto, per "san Max," non sarebbero che "idee fisse," "pensieri" e in quanto pensieri, "ossessioni") concludendo nella dialettica involutiva, a ritroso, della *autoconsumazione,* che, a parte una sua suggestione di novità, non è meno *chiusa* d'una dialettica della conquista del mondo nell'elemento del pensiero, come quella di Hegel, né, del resto, cede a quest'ultima in alterigia e in pretese di definitività. Si potrà anche dire che, con la sua formula conclusiva, Stirner ha detto una cosa molto piú grande di lui, ma soltanto a patto di prestare, ripetiamo, a quella formula, quel *sofferto* significato antinomico e problematico che ben presto costituirà la "spina nelle carni" d'un pensatore individualista di ben diversa levatura, Kierkegaard, ma che la rozza ingenuità di Stirner è lontanissima dal sospettare. Dove è superfluo aggiungere che un individualismo insoddisfatto ed "antinomico" è pur sempre da preferirsi, sia in quanto piú fedelmente riflette le contraddizioni della storia da cui emerge, e sia in quanto può implicare

l'istanza del superamento della posizione individualistica stessa e di una apertura del singolo al mondo dei suoi simili (esigenza sentita vivamente, oggi, ad es. da Sartre) all'individualismo soddisfatto ed autosoddisfacentesi di Stirner ed anche, con le debite proporzioni, alla sua piú aristocratica riedizione, l'iperindividualismo eroico di Nietzsche.

Passando alla critica delle pagine conclusive de *L'Unico,* sorvoleremo sui suoi motivi minori, anche se non privi d'interesse, riguardanti i temi della "possibilità," della "facoltà" e, in generale, il fatto che Stirner stesso non riesca affatto nella sua impresa di rendere il suo "unico" indipendente dalle circostanze, dalle condizioni di vita comune ecc., per prestare un'attenzione particolare ad alcune pagine conclusive nelle quali, a nostro avviso, Marx non soltanto raccoglie il senso complessivo di tutta la sua critica contro Stirner, ma riesce a formulare quella *compiuta critica dell'individualismo astratto* che sinora sembrava non esser ancora apparsa, almeno in forma esplicita, sistematica e rigorosa.

Un'introduzione a questo risultato definitivo della critica marxiana può esser considerata la risposta all'antitesi formulata da Stirner fra l'"umanità" ideale, concettuale degli "umanitari," e l'individualità reale, che pertanto, paradossalmente, Stirner ha designato come "inumanità": "Uomo reale è soltanto l'*inumano.*" Per risolvere il problema del rapporto fra l'umanità ideale e quella reale e della loro corrispondenza o opposizione, dice Marx, Stirner avrebbe dovuto piuttosto "considerare i rapporti reali degli uomini, che in questi rapporti metafisici hanno ricevuto altri nomi." "Il giudizio contraddittorio dei filosofi, secondo cui l'uomo reale non è uomo [cioè, secondo cui l'uomo reale è sempre inferiore ed inadeguato al concetto ideale dell'uomo] è soltanto nell'ambito dell'astrazione l'espressione piú universale, piú comprensiva, della contraddizione universale, esistente di fatto, tra le condizioni e i bisogni degli uomini. La forma contraddittoria della frase astratta corrisponde perfettamente all'assurdità delle contraddizioni, portate al culmine estremo, della società borghese." Stirner risolve il problema, al suo solito, nel senso che basti "togliersi dalla testa" la rappresentazione "uomo" per distruggere le condizioni reali inumane, e che gli uomini, finora, si siano sempre fatti un concetto dell'uomo "e che poi si siano liberati tanto quanto era necessario per realizzare in sé questo concetto; che la misura della libertà da essi di volta in volta conquistata sia stata determinata dalla rappresentazione che essi di volta in volta si sono fatti dell'ideale dell'uomo." In realtà, osserva Marx, "la cosa andava in modo che ogni volta gli uomini si sono liberati nella misura loro prescritta e concessa non dal loro ideale dell'uomo ma dalle forze pro-

duttive esistenti. Tutte le liberazioni del passato, sino ad oggi, avevano però a fondamento forze produttive limitate, la cui produzione per l'intera società rendeva possibile uno sviluppo soltanto se gli uni soddisfacevano i loro bisogni a spese degli altri, e cosí essi — la minoranza — ottenevano il monopolio dello sviluppo mentre gli altri — la maggioranza — erano esclusi da ogni sviluppo, per il momento (cioè fino alla creazione di nuove forze produttive) a causa della loro continua lotta per il soddisfacimento dei bisogni piú immediati. Cosí la società si è sviluppata sino ad oggi nel quadro di un antagonismo, che presso gli antichi era l'antagonismo tra liberi e schiavi, nel Medioevo tra nobiltà e servi della gleba, e nell'età moderna è l'antagonismo tra borghesia e proletariato. Ciò spiega da una parte il modo anormale, 'inumano,' in cui la classe dominata soddisfa i suoi bisogni, e d'altra parte i limiti entro i quali si sviluppano le relazioni e con esse l'intera classe dominante; cosí che questa limitatezza dello sviluppo consiste non soltanto nell'esclusione di una classe ma anche nelle ristrette capacità della classe che esclude, e l'"inumano' si manifesta ugualmente nella classe dominante. Questo cosiddetto 'inumano' è, precisamente come l'"umano,' un prodotto dei rapporti attuali; è il loro lato negativo, la ribellione, non fondata su una nuova forza produttiva rivoluzionaria, contro i rapporti dominanti, fondati sulle forze produttive esistenti, e contro il modo di soddisfare i bisogni che ad essi corrispondono. L'espressione positiva 'umano' corrisponde ai determinati rapporti *dominanti* in conformità di un certo stadio della produzione e al modo di soddisfare i bisogni che quei rapporti condizionano, cosí come l'espressione negativa 'inumano' corrisponde al tentativo, ogni giorno nuovamente provocato dal medesimo stadio della produzione, di negare, nell'ambito del modo di produzione esistente, questi rapporti dominanti e il modo di soddisfare i bisogni che domina in seno ad essi."[13]

Abbiamo detto che questo testo può considerarsi un'introduzione alla critica maggiore, conclusiva e decisiva, dell'individualismo astratto. Esso adempie, in effetti, a questa funzione, perché opera un sostanziale collegamento della critica antistirneriana con quelle pagine conclusive della prima parte dell'*Ideologia tedesca* che presentano la concezione materialistica della storia nella sua unità organica di canone interpretativo della storia, teoria delle contraddizioni della società borghese, rovesciamento pratico o teoria rivoluzionaria e nuova concezione della persona, ossia dell'individuo organico. All'astratta antitesi stirneriana di "umano" e "inumano" o "unico," Marx contrappone l'antitesi concreta e storica di emancipazione ed asservimento, di classe dominante e classe dominata, di una classe che "ottiene il monopolio dello sviluppo" e di una classe "esclusa da ogni

sviluppo." Tutti gli elementi della concezione materialistica della storia, su ricordati, concorrono in questa contrapposizione critica: ove infatti l'interpretazione materialistica della storia ci abbia assicurato che gli uomini, nel loro tentativo di liberazione sono condizionati non dalle idee che si formano sulla "libertà," l'"umanità" ecc., ma dalle "forze produttive esistenti," seguendo la storia dello sviluppo della civiltà condizionata dalla produzione noi dovremo individuare a un certo punto la "limitazione delle forze produttive," e di conseguenza la contraddizione onde lo sviluppo degli uni poteva esser ottenuto solo a prezzo del mancato sviluppo degli altri. Da notare, come la concezione marxiana della persona si saldi con l'interpretazione materialistica della storia, anzi incominci ad emergere proprio da questa, assumendo lo "sviluppo" come criterio distintivo della affermazione o meno del suo valore: il che, sul piano filosofico attesta il *deontologismo dinamico e storico* della concezione della persona, vista appunto da Marx non come un valore compiuto ed immobile, alla maniera dei giusnaturalisti, ma come un *dover essere,* e pertanto un dover realizzare le proprie possibilità di trasformazione e creazione delle proprie condizioni di vita. L'individuazione delle contraddizioni della società borghese determina ora anche il senso nuovo e concreto dei termini di "umano" ed "inumano" che Marx deve contrapporre al senso astratto nel quale li ha intesi Stirner. "Umano," per Marx, è ciò che "corrisponde ai determinati rapporti dominati in conformità di un certo stadio della produzione e al modo di soddisfare i bisogni che ad essi corrisponde": ossia il concetto-valore di "umanità" è il riflesso, la sovrastruttura delle condizioni di produzione e di vita della classe dominante; onde ad es., nel periodo di dominio dell'aristocrazia, vera vita "umana" è considerata solo la vita dell'aristocratico, e nel periodo della dominazione della classe borghese condizioni "umane" di vita sono considerate soltanto le condizioni di vita borghese ecc. L'"umano" rappresenta quindi il momento statico, della conservazione, o della fissazione dei rapporti dominanti in una figura, in un paradigma ideale. Di contro, allora, l'"inumano" sarà ciò che contraddice a questo paradigma, a questa staticità, ciò che rivela le contraddizioni che l'"ordine" dominante nasconde, e pertanto, da un lato, l'esistenza d'una classe dominata, il "modo" in cui questa soddisfa i suoi bisogni, e dall'altro, anche riguardo alla classe dominante (essa stessa come sappiamo, "estraniata"), "le ristrette capacità della classe che esclude." Onde l'"inumano" è, complessivamente, la contraddizione e insieme la sua stessa denunzia, la coscienza raggiunta dalla contraddizione, *espressa* nella formula concettuale e verbale negativa: "Questo cosiddetto 'inumano' è, precisamente come l''umano,' un prodotto dei rapporti attuali; è il loro

lato negativo, la ribellione, non fondata su una nuova forza produttiva rivoluzionaria, contro i rapporti dominanti, fondati sulle forze produttive esistenti, e contro il modo di soddisfare i bisogni che ad essi corrisponde." Da notare, ancora, come Marx conservi l'uso paradossale che di questi termini ha fatto Stirner, per il quale l'"umano" è l'"idea fissa," l'"ossessione," e l'"inumano" la *ribellione* "unica" che non accetta le imposizioni della "gerarchia." Marx, certo, non accetta le "idee fisse" di Stirner, ma anche per lui l'"umano" esprime comunque il momento statico, conservatore, dell'idealizzazione delle condizioni dominanti, e l'"inumano" quello dinamico della ribellione, della denunzia; ma a parte il fatto della trasposizione materialistica onde questi termini si riferiscono alle condizioni della produzione, ai rapporti sociali ecc., Marx vede anche il limite di quella denunzia e di quella ribellione che si esprime in una caratterizzazione negativa pur sempre concettuale, astratta, qualificatoria, priva d'un'insita forza di rovesciamento in quanto "ribellione non fondata su una nuova forza produttiva." In ogni caso, però, Marx, nel mantenere il senso paradossale stirneriano e nel correggerlo, non "nega" soltanto Stirner, ma lo supera concretamente.

E veniamo finalmente alla critica dei concetti stirneriani di "unicità" e "incomparabilità," ossia a quella che abbiamo già chiamato la compiuta e definitiva critica marxiana dell'individualismo astratto di Stirner. Ricordiamo le conclusioni stirneriane: "Chi deve diventare libero? Tu, io, noi. Liberi da che cosa? Da tutto ciò che non sia tu, io, noi" ecc. "Ma se Sancio," obietta Marx, "prendesse questo 'liberarsi' intendendo di volersi liberare non soltanto dalle categorie, bensí anche dai vincoli reali, questa liberazione presuppone a sua volta un mutamento che egli ha in comune con una gran massa si altri e determina una situazione generale mutata che egli ha pure in comune con altri. Dopo la liberazione dunque il suo 'Io' indubbiamente 'resta' ma resta come Io del tutto mutato, che ha in comune con altri una situazione generale mutata la quale appunto è il presupposto, che egli ha in comune con altri, della sua e della loro libertà, e cosí una volta di piú l'unicità, l'incomparabilità e l'indipendenza del suo 'Io' è bell'e andata." Ove la "liberazione" non riguardi pure astrazioni, ma condizioni concrete di asservimento, l'individuo non potrà mai piú essere considerato da solo, come "unico" e indipendente dagli altri, e ciò non soltanto per quanto riguarda le condizioni dell'attuarsi della liberazione, ma, ciò che è interessante notare, anche per quanto riguarda la trasformazione dell'individuo da servo a libero, l'"Io del tutto mutato," l'individuo che solo in quanto organicamente "unito" agli altri da "contingente" diviene "personale." E dopo aver rilevato ancora una volta la contraddizione implicita del

concetto stirneriano di utilizzazione (l'altro, oggetto per me, mia proprietà dovrà pur essere considerato "oggetto" e "proprietà" di sé stesso!), Marx nota ancora: "Sancio vuole o *crede* di volere che gli individui abbiano tra loro relazioni puramente personali, che le loro relazioni non siano mediate da un terzo, da una cosa (cfr. la Concorrenza). Questo terzo è qui il 'particolare' o l'antagonismo particolare, non assoluto, ossia la posizione reciproca degli individui condizionata dai rapporti sociali attuali. Sancio per esempio non vuole che due individui si trovino in 'antagonismo' come borghese e proletario, protesta contro il 'particolare' che il borghese 'ha' rispetto al proletario; egli vorrebbe che essi entrassero in un rapporto puramente personale, che stessero in relazione come semplici individui. Né riflette che nell'ambito della divisione del lavoro i rapporti personali si sviluppano e si fissano necessariamente in rapporti di classe e che pertanto tutto il suo sproloquio si risolve in un puro e pio desiderio che egli pensa di realizzare esortando gli individui di queste classi a togliersi dalla testa la rappresentazione del loro 'antagonismo' e del loro 'particolare' 'privilegio'"; mentre "anche ciò che un individuo come tale ha in piú rispetto agli altri è oggi in pari tempo un prodotto della società e nella sua realizzazione deve nuovamente affermarsi come privilegio, come abbiamo già fatto vedere a Sancio a proposito della concorrenza. Inoltre l'individuo come tale, considerato di per sé, è sussunto sotto la divisione del lavoro, è da essa limitato, storpiato, determinato," e, ancora una volta, un "pio desiderio" sarà il pretendere "che gli individui *debbano* condursi e distinguersi l'uno dall'altro in modo tale che la loro condotta non si renda autonoma sotto forma di rapporto sociale da essi indipendente, che le distinzioni tra loro non *debbano* assumere il carattere oggettivo (indipendente dalla persona) che hanno assunto e che continuano ad assumere ogni giorno."

E siamo giunti cosí al testo capitale della critica marxiana contro Stirner, che riportiamo per intero. "Gli individui sono sempre e in ogni circostanza 'partiti *da sé stessi,*' ma poiché non erano unici nel senso di non aver necessità di relazioni reciproche, poiché i loro *bisogni,* e quindi la loro natura e il modo di soddisfarli, li metteva in relazione fra loro (rapporti sessuali, scambio, divisione del lavoro), essi *dovettero* entrare in rapporti. Poiché inoltre entravano in rapporti non come puri Io, ma come individui a un certo grado di sviluppo delle loro forze produttive e dei loro bisogni, in rapporti che a loro volta determinavano la produzione e i bisogni, fu proprio la condotta personale, individuale, degli individui, la condotta che avevano come individui l'uno verso l'altro, che creò e ricrea ogni giorno i rapporti esistenti. Essi entrarono in rapporti reciproci per ciò

che erano, 'partirono da sé stessi' cosí com'erano, indipendentemente dalla 'concezione della vita' che avevano. Questa 'concezione della vita,' compresa la stessa concezione sbilenca dei filosofi, naturalmente poteva essere determinata soltanto dalla loro vita reale. Da ciò indubbiamente risulta che lo sviluppo di un individuo è condizionato dallo sviluppo di tutti gli altri, con i quali egli è in rapporto diretto o indiretto e che tra le diverse generazioni di individui che entrano in rapporti tra loro esiste una connessione, che le generazioni posteriori sono condizionate, nella loro esistenza fisica, da quelle anteriori, riprendono le forme di relazioni da esse accumulate e ne sono determinate nei loro propri rapporti interni. Si vede insomma che ha luogo uno sviluppo e che la storia di un singolo individuo non può affatto essere staccata dalla storia degli individui passati e contemporanei, essendone invece determinata [capov.]. Il convertirsi del rapporto individuale nel suo contrario, in un rapporto puramente oggettivo, la distinzione fra individualità e casualità, fatta dagli individui stessi, come abbiamo già dimostrato è un processo storico e assume, in diversi gradi di sviluppo, forme diverse, sempre piú acute e piú generali. Nell'epoca presente la dominazione dei rapporti oggettivi sugli individui, il soffocamento dell'individualità da parte della casualità, ha assunto la sua forma piú acuta e piú generale e ha assegnato con ciò agli individui esistenti un compito affatto determinato. Essa ha assegnato loro il compito di sostituire alla dominazione dei rapporti e della casualità sugli individui la dominazione degli individui sui rapporti e sulla casualità. Essa non ha posto, come si figura Sancio, l'esigenza 'che io mi sviluppi,' cosa che ogni individuo sinora ha fatto anche senza aspettare il buon consiglio di Sancio, ma ha assegnato invece il compito di liberarsi da un modo determinatissimo dello sviluppo. Questo compito assegnato dai rapporti attuali si identifica col compito di dare alla società un'organizzazione comunista [capov.]. Abbiamo già mostrato sopra che per abolire l'autonomia assunta dai rapporti nei confronti degli individui, per abolire l'assoggettamento dell'individualità alla casualità, la sussunzione dei loro rapporti personali sotto i rapporti generali di classe, ecc., condizione necessaria è in ultima istanza l'abolizione della divisione del lavoro. Abbiamo mostrato altresí che l'abolizione della divisione del lavoro è condizionata dall'esser giunto lo sviluppo delle relazioni e delle forze produttive a una tale universalità che la proprietà privata e la divisione del lavoro siano per esse un impedimento. Abbiamo mostrato inoltre che la proprietà privata può essere abolita soltanto a condizione che gli individui siano giunti a un grado di sviluppo universale appunto perché le relazioni e le forze produttive da essi incontrate sono universali e possono appropriarsene, ossia farne una libera manifestazione della

loro vita, solo individui che si sviluppano su un piano universale. Abbiamo mostrato che gli individui attuali *debbono* abolire la proprietà privata perché le forze produttive e le forme di relazioni si sono sviluppate al punto che sotto la dominazione della proprietà privata esse sono diventate forze distruttive, e perché l'antagonismo tra le classi è stato spinto all'estremo. Abbiamo mostrato infine che l'abolizione della proprietà privata e della divisione del lavoro è essa stessa l'unione degli individui sulla base data dalle forze produttive e dal commercio mondiale attuali [capov.]. Nell'ambito della società comunista, l'unica società nella quale lo sviluppo originale e libero degli individui non è una frase, esso è condizionato appunto dalla connessione tra gli individui, connessione che consiste in parte nei presupposti economici, in parte nella necessaria solidarietà del libero sviluppo di tutti, e infine nel modo universale in cui gli individui manifestano la loro attività sulla base delle forze produttive esistenti. Qui si tratta dunque di individui a un grado determinato dello sviluppo storico e niente affatto di individui qualsiasi e casuali, anche senza tener conto della necessaria rivoluzione comunista che è essa stessa una condizione comune del loro libero sviluppo. Anche la coscienza che gli individui hanno della loro relazione reciproca sarà naturalmente del tutto diversa e non sarà affatto, quindi, il 'principio dell'amore' o il *dévouement* come l'egoismo [capov.]. L''unicità,' presa nel senso dello sviluppo originale e della condotta individuale, come si è spiegato sopra, presuppone quindi non soltanto cose ben diverse dalla buona volontà e dalla giusta coscienza, ma anche tutto il contrario delle fantasie di Sancio. Per lui essa non è altro che un abbellimento dei rapporti esistenti, una gocciolina di balsamo per la povera anima impotente, diventata miserabile nella miseria."[14]

L'importanza di questo testo sta nel riassumere, puramente e semplicemente, il senso di *tutta* l'*Ideologia tedesca.* Esso, infatti, collegando strettamente la terza parte dell'opera, ossia l'Antistirner, a quelle ultime pagine della prima parte che formulano nella sua viva organicità la concezione materialistica della storia, adempie alle due reciproche funzioni di verificare la teoria rivoluzionaria nel suo incontro comparativo con una teoria pseudorivoluzionaria, ossia con una teoria che si dimostra rivoluzionariamente inefficiente appunto nei caratteri che la differenziano dalla concezione materialistica; onde, conformemente alla dialettica concreta del procedimento scientifico, la teoria criticata assume il ruolo d'una *istanza negativa*, contraddittoria, la concreta rappresentazione delle contraddizioni da superare: la funzione, quasi, d'un paradigma negativo che riveli gli errori e le inadeguatezze che devono essere evitati; e d'altra parte, il testo su citato compie l'ufficio di riportare le sparse membra della critica

contro Stirner — sparse membra non per colpa del critico, ma per la necessità che la critica seguisse il discorso dell'opera criticata e si adattasse alle *sue* articolazioni — all'organicità unitaria della piú rigorosa formulazione della teoria che, appunto, doveva esser convalidata.

Riprendiamo questo testo nella sua articolazione dimostrativa. Anzitutto Marx tiene a precisare il punto di partenza: gli individui "sono sempre partiti da sé stessi"; quindi non è un'esigenza che sia ora Stirner a scoprire ed a far valere: l'hanno sempre fatta valere gli individui stessi nel loro agire, e Marx sarà sempre l'ultimo a dimenticarsene. Ma nel loro agire, soddisfare i loro bisogni e produrre (ossia nel loro vivere concreto) gli individui non sono mai stati "unici" nel senso stirneriano, e cioè distaccati gli uni dagli altri, bensí hanno *dovuto* entrare in relazioni, e rimaner collegati e relazionati fra loro in qualsiasi movimento del loro agire e produrre. Questo significa che gli individui sono *condizionati*, sia dal loro essere naturale che dalla necesstà d'una relazione con gli altri. Ciò non autorizza, però, ad una "definizione" sovrastorica e metafisica dell'individuo, neppure come essere condizionato e relazionato: gli individui entrano in rapporto "non come puri Io" ma sempre "a un certo grado del loro sviluppo," cioè come soggetti storici. Ed è proprio l'*essere storico* degli individui che, molto caratteristicamente, introduce in questo testo di Marx, subito dopo il motivo della condizionatezza, quello, reciproco ed *antideterministico,* dell'esser condizionante dell'uomo: proprio perché gli individui entrano in rapporti "a un certo grado del loro sviluppo," fu la loro "condotta personale," la condotta, insiste Marx, che essi avevano "come individui l'uno verso l'altro," a "creare e ricreare ogni giorno i rapporti esistenti," ossia a rivolgersi alle condizioni come una risposta contro-condizionante, attiva, trasformatrice. Nel che non sarà mai abbastanza sottolineato il concetto di quella sintesi di *individualità e relazionalità* espressa dalla frase "fu proprio la condotta che avevano *come individui, l'un verso l'altro*" ecc., che dimostra come Marx intenda la socialità come innestata e radicata nella stessa struttura individuale dell'uomo, e reciprocamente, questa struttura individuale come essenzialmente rivolta e protesa al rapporto sociale. Il fatto poi che gli uomini siano entrati in rapporti sociali ed abbiano in tal modo "creato" nuove forme di vita civile porta direttamente al principio piú noto della concezione materialistica della storia, che non le idee determinano la storia e il processo della produzione ma viceversa: il che, non c'è bisogno di ricordarlo, vale particolarmente qui contro le "storie di fantasmi" raccontate da Stirner; mentre il richiamo a quel principio vale anche a fermare materialisticamente il concetto di sviluppo storico, entro il quale il movimento dell'individuo non può essere distaccato da

quello di tutti i suoi contemporanei, e degli individui passati che hanno condotto lo sviluppo stesso a quel grado determinato.

Ma, come sappiamo, la concezione materialistica della storia non può divenire concezione rivoluzionaria (concretamente rivoluzionaria a paragone delle "spacconate" di Stirner) senza la mediazione della scoperta delle contraddizioni della società borghese. Il tema è chiaramente ripreso nel secondo capoverso del testo, con molta insistenza e chiarezza. È, contro Stirner, forse il motivo capitale di tutta la critica di Marx: l'estraneazione, l'asservimento dell'individuo non sono affatto negati; ma essi non dipendono dal "dominio dei pensieri" né dalla prepotenza di entità astratte come "la Società," "lo Stato," personificazioni ipostatiche dei "pensieri" di cui sopra, bensí dal processo stesso della produzione, che conduce alla "obiettivazione" dei rapporti sociali, all'estraneazione delle forze individuali, ed "al soffocamento dell'individualità da parte della casualità." Ritorna qui la distinzione fra "individuo personale" e "individuo contingente," posta nella sua naturale atmosfera e nella sua giusta luce storica: il che serve tra l'altro a trasferire, appunto, sul concreto piano della storia l'antitesi astrattamente costruita da Stirner fra l'"umano," e l'"inumano," e di conseguenza a correggere, ma anche a mantenere *quel che di giusto può riconoscersi al fondo della protesta stirneriana contro l'estraneazione dell'individuo,* che però soltanto dall'individuazione delle sue cause reali può attendere non solo una compiuta spiegazione, ma anche l'apertura d'una prospettiva di superamento. Questa prospettiva s'annuncia subito senza soluzioni di continuità, come il "compito di sostituire alla dominazione dei rapporti e della casualità sugli individui la dominazione degli individui sui rapporti e sulla casualità." Anche Marx vuole, quindi, un "dominio," una signoria degli individui sui rapporti e sulla casualità "estranea" ed estraniante, ma non confida di poterli ottenere con un gratuito atto di *introiezione* dei rapporti e della estraneità, considerati nel loro astratto concetto, sí che essi divengano "proprietà" dell'individuo, restando, in concreto, determinazioni necessitanti ed estranianti, e neppure che quel dominio e quella signoria possano essere ottenuti dall'individuo isolato; non si tratterà dell'esigenza che "io mi sviluppi" bensí di "liberarsi da un modo determinato di sviluppo," quello della società classista, quindi di abolire la divisione borghese del lavoro e la proprietà privata, e di "dare alla società un'organizzazione comunista." E ciò perché, contro Stirner che crede che l'individuo possa disinteressarsi di quanto non lo riguarda personalmente, le relazioni e le forze produttive, che son la trama in cui s'intesse tutta la vita d'un individuo, sono giunte a tal grado d'universalità che divisione del lavoro e proprietà privata sono per esse un impedimento radicale: il che implica, evidentemen-

te, che soltanto individui "che si sviluppano su un piano universale" ed *uniti organicamente* fra loro (non gli "unici" stirneriani che si "utilizzano" o si "divorano" o "consumano" a vicenda) possono aspirare all'emancipazione, al "dominio delle relazioni e della casualità," al "libero sviluppo di tutte le facoltà": "Nell'ambito della società comunista [...] lo sviluppo originale e libero degli individui [...] è condizionato dalla connessione tra gli individui, connessione che consiste in parte nei presupposti economici, in parte nella necessaria solidarietà del libero sviluppo di tutti, e infine nel modo universale in cui gli individui manifestano la loro attività sulla base delle forze produttive esistenti." E l'ultimo capoverso del testo può allora concludere tutta la critica contro Stirner dichiarando che c'è, sí, una "unicità" individuale degna di considerazione, di sviluppo e di valorizzazione: quella d'uno "sviluppo originale" e anche d'una "condotta individuale," ossia d'una sfera d'azione individuale che però non è qualità o "peculiarità" dell'individuo assolutizzato, divinizzato, sospeso nel cielo della "santa" astrazione (ossia "è tutto il contrario delle fantasie di Sancio"), bensí è il punto di partenza della strutturale apertura organica dell'individuo all'unione con gli altri individui come lui "personali" e liberi nella nuova società senza classi.

La lunga vicenda dell'*Antistirner* può considerarsi, con queste pagine, vittoriosamente conclusa.

5. *Il "vero socialismo"*

L'utima parte dell'*Ideologia tedesca* è dedicata a quella corrente filosofico-culturale tedesca che, col nome di socialismo "vero" o "puro" aveva cercato di adattare nei quadri della piú recente tradizione *speculativa* tedesca il movimento storico socialista (utopistico) francese e inglese. Anche nel *Manifesto* il "vero socialismo" è considerato, nel III capitolo (*Letteratura socialista e comunista*, prima suddivisione), come una forma di "socialismo reazionario"; quantunque già nella Prefazione all'edizione tedesca del 1872 dello stesso *Manifesto* Marx ed Engels osservino come, fra le parti del *Manifesto* necessariamente superate dai decenni trascorsi debbano essere annoverate anche alcune osservazioni "circa la posizione dei comunisti rispetto ai diversi partiti di opposizione," e questo "perché la situazione politica si è completamente trasformata e l'evoluzione storica ha fatto sparire la maggior parte dei partiti ivi enumerati." [15] Ciò potrebbe essere detto, in fondo, anche del "vero socialismo," malgrado non si tratti d'un "partito," ma d'una corrente culturale quasi accademica, anzi, soprattutto per questo: già abbastanza sterile come corrente culturale, il fatto che il "vero socialismo"

non avesse trovato alcuna forma di organizzazione politica (né poteva assolutamente trovarne data la sua stessa natura e i motivi che lo animavano) non poteva che condannarlo, ancor prima e piú irrimediabilmente che gli altri movimenti piú impegnati politicamente, all'esaurimento e ad una fine senza strascichi.

Pure, la critica marxiana del "vero socialismo" conserva ancor oggi una sua attualità ed un suo interesse: quello di precisare, ancora una volta e piú determinatamente, la radicale inconciliabilità tra la concezione materialistica della storia e la filosofia idealistica. E se si pensa all'importanza del tema dei rapporti fra il marxismo e lo hegelismo, alle discussioni che oggi piú che mai esso suscita, ed ai contributi di studio che esso muove, la considerazione di queste ultime pagine dell'*Ideologia tedesca* apparirà sopravanzare di molto il mero interesse filologico. Piuttosto, non dobbiamo nasconderci qui due circostanze che relativizzano di molto la portata dell'importanza di quest'esame: la prima, è data dallo scarsissimo valore dei testi del "vero socialismo" e, in genere, dalla sostanza generale del movimento, la quale fa sí che le critiche di Marx non possano impegnarsi in argomenti veramente di fondo relativamente ai problemi del rapporto fra marxismo e idealismo, come ad es. quello della dialettica. E in secondo luogo e conseguentemente, il fatto che le critiche di Marx (e anche di Engels e di Hess, il quale ultimo collaborò certamente a questa parte) debbano appuntarsi a motivi estremamente particolari, il che, anche quando si tratta di argomenti di notevole interesse, toglie quasi del tutto la possibilità di riassumere chiaramente ed esaurientemente il testo marxiano. È per questo che noi dovremo qui limitarci a qualche notizia ed a qualche citazione, rinviando il lettore al testo dell'*Ideologia tedesca* per un'informazione piú esauriente, che sarà in ogni caso molto proficua, specialmente riguardo alla storia del movimento socialista francese, come avremo occasione di ritornare ad avvertire.

Questa parte del volume che stiamo studiando si compone di una breve introduzione e di tre capitoli, dedicati il primo a due autori di articoli sugli *Annali renani*, Semmig e Matthäi, il secondo a un volume di Karl Grün, e il terzo a Georg Kuhlmann. L'introduzione chiarisce quale sia l'oggetto della critica: "Accanto ai comunisti tedeschi è venuta fuori una quantità di scrittori i quali hanno raccolto alcune idee comuniste francesi e inglesi e le hanno mescolate con i loro postulati germano-filosofici. Questi 'socialisti' o 'veri socialisti,' come si definiscono, vedono nella letteratura comunista estera non l'espressione e il prodotto di un movimento reale, ma scritti puramente scaturiti dal 'pensiero puro.' Essi non pensano che alla base di questi scritti, anche quando predicano dei sistemi, stanno i bisogni pratici, tutto l'insieme delle condizioni di vita di una classe determinata di paesi determinati. Essi ac-

cettano ad occhi chiusi l'illusione di parecchi di questi scrittori di partito, come se per loro fosse questione dell'ordine 'piú razionale' della società e non dei bisogni di una classe e di un'epoca determinate. L'ideologia tedesca, in cui questi 'veri socialisti' sono imprigionati, non permette loro di considerare la situazione reale. La loro attività, nei confronti dei francesi e degli inglesi 'non scientifici,' consiste nell'abbandonare per prima cosa al disprezzo del pubblico tedesco la superficialità o il 'rozzo' empirismo di questi stranieri, nell'elevare un inno alla 'scienza tedesca' e nell'assegnarle la missione di portare alla luce, per la prima volta la *verità* del comunismo e del socialismo, il socialismo assoluto, il *vero* socialismo." Essi cercano di spiegarsi con l'aiuto della ideologia tedesca, in particolare di quella hegeliana e feuerbachiana, le idee della letteratura socialista e comunista [...], separano la coscienza di sfere di esistenza determinate e storicamente condizionate da queste sfere di esistenza e le commisurano alla coscienza vera assoluta, cioè germano-filosofica. Con perfetta coerenza essi trasformano le condizioni di questi individui determinati in condizioni '*dell*'uomo,' e interpretano come pensieri 'sull'uomo' i pensieri che questi individui determinati hanno sulle loro proprie condizioni." Da notare che in questa introduzione Marx si dimostra ancora incerto sugli sviluppi concreti del movimento, se esso costituisca ancora "l'unica via" attraverso la quale intellettuali tedeschi di formazione "speculativa" possano prender contatto col socialismo, e se i suoi rappresentanti "conservino ancora lo stesso punto di vista"; mentre qualche anno dopo, nel *Manifesto*, non avrà piú alcun dubbio sul suo carattere reazionario e piccolo-borghese: "Esso serví ai governi tedeschi assoluti [...] come un utile spauracchio contro la borghesia che si levava minacciosa. Esso fu il complemento dolciastro delle amare sferzate e fucilate con cui quei governi accoglievano le sommosse degli operai tedeschi."[16]

Il primo capitolo della parte dedicata al "vero socialismo" si occupa, come abbiamo detto, di due articoli apparsi sugli *Annali renani* e precisamente *Comunismo, socialismo e umanismo* di Hermann Semmig e *Pietre da costruzione socialiste* di Rudolf Matthäi.[17] Come appare dal titolo, il primo di questi due scritti tentava di presentare l'"umanesimo," ovvero una traduzione sinistro-hegeliana del socialismo, come "sintesi" della opposizione di "socialismo" e "comunismo." I socialisti francesi hanno bisogno che le loro esigenze siano riprese in maniera "scientifica" cioè speculativa, perché solo la "scienza tedesca" può dare quel "piú razionale ordinamento della società" che il socialismo cerca. Il comunismo è "opposizione *rozza* contro la corruzione egoistica dello stato di mercanti," ma "non va mai al di là di questo contrasto politico, non giunge mai ad alcuna *libertà incondizionata, senza presupposti.*" Il socialismo, invece, "dà l'ordine

anarchico che è *essenzialmente peculiare* alla specie umana come all'universo"; infine "nell'*umanesimo* sono risolte tutte le dispute sui nomi: perché comunisti, perché socialisti? Noi siamo *uomini.*"[18] Un altro "vero socialista," Puttmann (spesso riecheggiato da Semmig) nell'*Almanacco cittadino tedesco del 1845,*[19] aveva detto: "I socialisti e comunisti francesi [...] non hanno affatto conosciuto teoricamente l'*essenza* del socialismo [...] gli stessi comunisti radicali [francesi: nota di Marx] non si sono spinti affatto oltre l'opposizione di *lavoro* e *godimento* [...], non si sono ancora innalzati all'idea dell'*attività libera* [...]. La sola differenza fra il comunismo e il mondo dei mercati è che nel comunismo la *completa alienazione della proprietà umana reale* deve essere spogliata di ogni casualità, ossia *idealizzata.*" Ascoltiamo qualcuna delle risposte di Marx, scelte fra quelle meno legate ad una particolare disarticolazione del testo criticato, e piú generali. Anzitutto proprio a proposito dell'ultimo passo citato, Marx osserva: "Dunque il nostro vero socialismo qui rimprovera ai francesi di avere un'esatta coscienza della loro situazione sociale effettiva, mentre invece dovrebbero far venir fuori la coscienza '*dell'uomo*' intorno alla '*sua* essenza.' Tutti i rimproveri di questo vero socialismo contro i francesi si riducono a dire questo, che la filosofia feuerbachiana non è l'ultima parola per tutto il loro movimento." E, ritornando a Semmig: "Tutta questa opposizione del nostro autore e, in generale, dei veri socialisti e ideologi tedeschi contro i movimenti reali di altre nazioni è riassunta alla fine in una frase classica. I tedeschi giudicano ogni cosa *sub specie aeterni* (secondo l'essenza dell'uomo), gli stranieri considerano ogni cosa dal punto di vista pratico, in base agli uomini e ai rapporti realmente esistenti. Gli stranieri pensano e agiscono per il *tempo*, i tedeschi per l'eternità. Il nostro vero socialismo lo confessa come segue: 'Il nome stesso del comunismo, l'opposto della concorrenza, dimostra la sua unilateralità; ma questa parzialità, che ora può bensí aver valore come nome di partito, *durerà eternamente*?'" E piú oltre: "Non si capisce come mai questi veri socialisti parlino comunque della società, dal momento che credono, come filosofi, che tutte le scissioni *reali* siano provocate da scissioni concettuali. Con questa fede filosofica nella potenza dei concetti, che creano e distruggono il mondo, essi possono poi immaginarsi anche che un qualsiasi individuo abbia 'distrutto la scissione della vita' avendo 'distrutto' in un modo o nell'altro qualche concetto. In questi veri socialisti, come in tutti gli ideologi tedeschi, la teoria letteraria e la storia reale sono continuamente confuse come se avessero uguale efficacia." Cosí anche a proposito della "vera proprietà" contrapposta dal "vero socialismo" alla "cosiddetta proprietà," cioè alla proprietà privata, Marx osserva: "Questa teoria della vera proprietà considera

solo apparenza la proprietà privata *reale* come è esistita sinora, considerando invece *verità* e *realtà* di questa apparenza la rappresentazione ricavata per astrazione di questa proprietà reale: essa è pertanto in tutto e per tutto ideologica. Essa non fa che esprimere in maniera piú chiara e determinata le rappresentazioni dei piccolo-borghesi, che con i loro sforzi caritatevoli e i loro pii desideri tendono anch'essi alla soppressione della mancanza di proprietà." In conclusione "Questo regno celeste del sogno, il regno dell''essere dell'uomo,' i tedeschi l'oppongono agli altri popoli, con enorme compiacenza, presentandolo come l'ultima perfezione e il fine di tutta la storia universale; in ogni campo essi considerano i loro vaneggiamenti come il giudizio finale e definitivo sui fatti delle altre nazioni, e siccome in ogni circostanza tocca loro soltanto la parte degli spettatori e degli esclusi, credono di essere chiamati a giudicare il mondo intero e a guidare tutta la storia fino al raggiungimento del suo ultimo scopo, che è in Germania [...]. Se la grettezza nazionale è sempre odiosa, in Germania essa diventa particolarmente ripugnante perché qui, unita all'illusione di essere superiori alla nazionalità e a tutti gli interessi reali, essa viene opposta alle nazioni che ammettono apertamente la loro grettezza nazionale e riconoscono di dipendere da interessi reali. Presso tutti i popoli del resto, coloro che si ostinano a insistere sulla nazionalità ormai si trovano soltanto fra i borghesi e i loro scrittori."[20] Trent'anni dopo la morte di Marx il mondo ha incominciato a conoscere le piú tragiche conseguenze della "grettezza" fanatica del nazionalismo tedesco.

Il secondo articolo preso in esame da Marx, di Matthäi, presentava il socialismo come la manifestazione immanentizzata dell'eterno desiderio umano di felicità, retoricamente diffondendosi sulla genuinità del rapporto dell'uomo alla natura, e sulla naturalità dell'uomo stesso e, come non poteva mancare in ambiente hegelianizzante, costruendo schemi dialettici a base di alienazioni e riappropriazioni sul rapporto dell'uomo col mondo esterno e sui rapporti degli uomini fra loro: "Anche nella società [come nella natura] l'antagonismo tra il singolo e la vita generale diventa la condizione dello sviluppo umano cosciente" e come la pianta nel suo ambiente naturale, cosí "anche l'uomo *vuole* trovare nella società le *condizioni* dello sviluppo totale e della soddisfazione di tutti i suoi bisogni, inclinazioni e disposizioni. Essa *deve* offrigli la possibilità di conquistare la sua felicità."[21] Marx osserva: "Poiché l'autore non si cura di esaminare lo sviluppo storico della società e si contenta di questa povera analogia [fra natura e società], non si vede perché la società non dovrebbe essere stata in ogni tempo un'immagine fedele della natura. Le frasi sulla società che si contrappone ai singoli come forza limitatrice ecc.

si adattano quindi a tutte le forme sociali [...]. Se tutto ciò ha un qualche rapporto con le condizioni reali, si tratta qui dell'illusione dell'indipendenza dello Stato nei confronti della vita privata e della fede in questa indipendenza apparente considerata come qualche cosa di assoluto. Anche qui del resto, non meno che in tutto l'articolo, si tratta non della natura e della società, ma unicamente delle due categorie di singolarità e universalità, alle quali vengono dati nomi diversi e delle quali vien detto che formano un'antitesi che è quanto mai desiderabile venga conciliata." "Il postulato avanzato dal singolo nei confronti della società è dedotto dal preteso rapporto delle persone metafisiche singolarità e universalità, non dallo sviluppo reale della società: basta interpretare i singoli individui come rappresentanti, incarnazioni della singolarità e la società come incarnazione dell'universalità, e il gioco è fatto"; e anche la frase sul libero sviluppo, in questo contesto "consiste nell'assurdità di dire che gli individui che formano la società conservano la loro 'individualità,' che vogliono restare quelli che sono, mentre chiedono alla società una trasformazione che può derivare soltanto dalla loro *propria* trasformazione."

Anche il *lavoro* era stato dedotto dialetticamente dall'autore dell'articolo: "Sull'opposizione polare, sull'azione reciproca tra la mia vita particolare e la vita naturale generale riposa la lotta dell'uomo con la natura. Quando questa lotta si presenta come attività cosciente, si chiama *lavoro* [...]. Il lavoro pertanto è qualsiasi attività cosciente mediante la quale l'uomo si sforza di sottomettere la natura al suo dominio sotto l'aspetto spirituale e materiale, al fine di utilizzarla per il godimento cosciente della sua vita e di adoperarla per la sua soddisfazione spirituale e fisica."[22] Da notare il carattere hegeliano ortodosso di questa deduzione del lavoro, che lo Hegel giovane, nelle *Lezioni* di Jena aveva però connesso con una piú attenta considerazione delle determinazioni economiche, sia pure esse stesse metafisicizzate. Marx risponde: "Non sarà, al contrario, che l'idea dell''opposizione polare' riposa sull'osservazione di una lotta dell'uomo con la natura? Prima ricava un'astrazione da un fatto; poi spiega che questo fatto riposa su quell'astrazione. È il metodo meno costoso per apparire tedesco, profondo e speculativo"; ed è appunto il metodo aggiungeremo, che Marx ha già compiutamente criticato in Hegel, nella *Critica del diritto statuale hegeliano.* Marx prosegue: "Dopo che la lotta dell'uomo con la natura è stata cosí mistificata, anche l'attività cosciente dell'uomo in rapporto alla natura viene mistificata, essendo intesa come *fenomeno* di questa mera astrazione da lotte reali. Infine, come risultato di questa mistificazione, viene introdotta di contrabbando[23] la parola profana *lavoro,* parola che il nostro vero socialista aveva sulla punta della lingua fin dal principio ma che non osava pronun-

ciare prima di averla convenientemente giustificata. Il lavoro viene costruito in base alla mera rappresentazione astratta *dell'uomo* e della natura e per conseguenza determinato anche in modo tale che si adatta e non si adatta ugualmente a tutti i gradi di sviluppo del lavoro." E conclusivamente piú oltre: "Dal momento che il lavoro *deve* ancora diventare una 'libera attività, ecc,' e dunque ancora non lo *è,* ci si dovrebbe aspettare piuttosto che l'organizzazione del lavoro, al *contrario,* sia il fondamento del 'lavoro come libera attività che procuri godimento.' Ma il *concetto* del lavoro inteso come una tale attività è [per il 'vero socialista'] piú che sufficiente."[24]

Il capitolo seguente della parte dedicata da Marx al "vero socialismo" si occupa del lavoro di Karl Grün, *Il movimento socialista in Francia e nel Belgio, lettere e studi,* e di passaggio, di qualche altro scritto dello stesso Grün.[25] Il capitolo di Marx è assolutamente irriassumibile, perché segue passo passo l'esposizione di Grün del sansimonismo, del fourierismo e del pensiero comunista-utopistico di Cabet per dimostrarne la inesattezza. Grün non conosce alcuna fonte diretta, ma trae la sua esposizione da quelle di Stein e di Reybaud,[26] aggravando le inesattezze in cui questi erano incorsi, e spesso rivelando molto ingenuamente i suoi plagi. La lettura di questo capitolo conserva un suo notevole interesse in sede di storia delle teorie socialiste e di filologia sansimoniana, fourieriana, e cabetiana. Piú diffusa la parte su Saint-Simon, del quale si discute, sempre in occasione dell'interpretazione datane da Grün, a proposito delle *Lettere d'un abitante di Ginevra ai suoi contemporanei,* del *Catechismo politico degli industriali,* e del *Nuovo Cristianesimo.*[27]

L'ultimo capitolo, dedicato a Georg Kuhlmann, autore del libro *Il nuovo mondo ovvero il regno dello Spirito sulla terra. Annunzio*[28] è molto breve, ed è probabilmente stato abbozzato da Hess e redatto da Marx. Attacca con molta violenza il messianismo spiritualistico di Kuhlmann dimostrandone, sotto una patina pseudosocialistica, la sostanza reazionaria soprattutto in relazione al rapporto fra "godimento," lavoro e bisogno, ed all'azione rivoluzionaria: "Uno dei princípi piú essenziali del comunismo, in virtú del quale esso si distingue da qualsiasi socialismo reazionario, consiste nella considerazione empirica che le differenze di *testa* e di capacità intellettuali non determinano in genere nessuna differenza di *stomaco* e di *bisogni fisici*; che di conseguenza il falso principio: 'a ciascuno secondo le sue capacità' fintanto che si riferisce al godimento in senso stretto, deve essere trasformato nel principio: *A ciascuno secondo il bisogno*; che in altri termini, la differenza nell'attività, nei lavori, non determina l'*ineguaglianza* né il *privilegio* nel possesso e nel godimento." È il luogo piú interessante di queste pagine perché anticipa la celebre formula della

Critica del programma di Gotha, dimostrando come Marx vi fosse pervenuto già fin da questi anni giovanili.[29]

6. *Conclusione*

Giunti al termine di questo lungo studio, che speriamo sia riuscito a dimostrare l'importanza e la ricchezza di motivi della fondamentale opera di Marx che ne è stata l'oggetto, non potremo trovare miglior conclusione di quella che cerchi di rispondere ad un interrogativo che riguarda il senso complessivo dell'opera, proprio in relazione al suo proposito, cosí come esso è espresso dal titolo stesso del volume. E precisamente: qual è il rapporto del pensiero di Marx con la filosofia? È l'"ideologia tedesca" tutta la filosofia? E la rottura di Marx con l'"ideologia tedesca" è rottura radicale con tutta la filosofia?

Certo, una risposta a questa domanda è data dalla celebre ultima *Tesi* su Feuerbach, e l'autenticità specifica del materialismo storico consiste nel fatto di non limitarsi a *comprendere* il mondo, ma nel volerlo *trasformare.* Però bisogna pur considerare che l'istanza trasformatrice del mondo non nasce *ex abrupto* come una pretesa di rivolgimento alla cieca, ma è proprio il convertirsi pratico d'una data interpretazione del mondo della storia degli uomini; e reciprocamente, che l'"ideologia tedesca" non fallisce perché manca di convertire una *esatta* interpretazione del mondo nell'istanza pratica della sua trasformazione, ma non giunge a sentire quest'istanza proprio perché ha già interpretato il mondo in maniera affatto inesatta, anzi capovolta, estraniata, e contraffatta. Quindi almeno per un certo verso, quel problema resta; anzi, data la coerente unitarietà ed organicità della concezione materialistica della storia, la sua soluzione non può mancare di incidere sulla retta interpretazione di quest'ultima, sia nel suo aspetto teoretico che in quello relativo alla prassi ed all'azione rivoluzionaria.

Riprendiamo allora quella domanda: è l'"ideologia tedesca" tutta la filosofia? Essa, certamente, si riteneva tale, e tale si era autodefinita per bocca del suo massimo rappresentante, Hegel: "Sistema speculativo della scienza," appropriazione speculativa della totalità, organismo compiuto ed esclusivo il cui "cominciamento" si salda col "risultato"; "circolo di circoli," coincidenza di razionale e reale, "Idea." Ne derivava necessariamente che il movimento di pensiero, culminante nella filosofia speculativa esaurisse tutto il senso della storia. Verso una filosofia cosí intesa l'atteggiamento di Marx non può essere se non quello della piú radicale opposizione. Tutta l'*Ideologia tedesca* ha il

compito di esprimere quest'opposizione con la maggior forza e coi migliori argomenti possibili. Ma lo stesso punto di partenza e fondamento della concezione materialistica della storia, che considera la filosofia una sovrastruttura della realtà storica, e quindi non può assumere la *filosofia,* al singolare, ma deve parlare di *filosofie,* ciascuna delle quali corrisponde ad una realtà determinata e condizionata, implica che accanto a quella filosofia che si crede l'ultima espressione dello spirito della storia e della cultura, trovino posto filosofie diverse, sistemi diversi, che lo sviluppo dei sistemi filosofici, non autonomo e non indipendente dalla storia, non sia affatto confluito del tutto nella filosofia speculativa, e che quest'ultima non solo non rappresenti affatto il senso della storia, ma neppure esaurisca i diversi sistemi filosofici nella propria conclusività. Fra questi diversi sistemi, fra queste diverse filosofie non troveremo, è vero, quella che *si riconosce condizionata dalla storia,* perché la teoria che si riconosce condizionata dalla storia è precisamente e soltanto la concezione materialistica della storia, la quale, in questo senso, non ha precedenti in filosofia; ma è pur vero che se la molteplicità dei sistemi filosofici non si lascia esaurire dalla filosofia assoluta o speculativa, la molteplicità delle esigenze e dei motivi che i diversi sistemi propongono andrà considerata particolarmente, e che quindi l'atteggiamento di Marx verso la filosofia speculativa potrà anche non estendersi a molti di quei motivi e di quelle esigenze.

Polemicamente, Marx difende spesso contro "i tedeschi" sia le filosofie empiristiche, materialistiche ed utilitaristiche franco-inglesi, che egli considera ideologie della borghesia *rivoluzionaria,* contrapponendole alle ideologie *piccolo-borghesi* tedesche, e sia il socialismo utopistico ma rivoluzionario. Sarà utile allora che noi riprendiamo la considerazione delle cosiddette "tre fonti" del materialismo storico, per vedere anche quali apporti specificamente filosofici, e non soltanto storici e culturali, esse abbiano offerto alla formazione di Marx, e anzitutto, naturalmente, la "filosofia classica tedesca," nella quale, però, come abbiamo visto sopra, è errato comprendere *tutto* l'apporto della filosofia alla formazione del materialismo storico. Essa è senza dubbio *una* delle fonti del pensiero di Marx perché è l'ambiente della sua formazione giovanile; ma anche qui bisognerà considerare la cosa alquanto particolarmente: il pensiero di Marx giovane non è condizionato solo dalla filosofia classica tedesca *in generale,* ma piú specificamente dall'ultima conclusione del suo sviluppo, e cioè dal momento della sua crisi critica, polemica ed autocritica, che non è stato soltanto conosciuto, ma concretamente vissuto da Marx in tutta la sua asprezza. Il che significa che la "filosofia classica tedesca" è veramente una "fonte" del pensiero di Marx ove la si consideri

rappresentata *molto piú da Feuerbach* che non da Hegel e da Hegel soltanto in quanto è ancora presente, ma già *teoricamente* "rovesciata," in Feuerbach. Noi abbiamo già tentato di mostrare l'incontro delle "tre fonti" come immediato precedente della concezione materialistica della storia; inoltre, come Marx abbia regolato e controllato la sua esperienza di queste tre fonti attraverso un procedimento critico, che prende anzitutto in esame proprio quella che, in ordine di tempo, è appunto la prima fonte della sua esperienza, la filosofia tedesca; e infine, il cammino di questa critica, dall'esame della filosofia hegeliana dello Stato all'esigenza di esplorare il terreno della socialità e quindi al passaggio all'esame dell'economia classica e del socialismo utopistico. Anche della filosofia classica tedesca, però, c'è qualcosa che resta nell'esperienza di Marx: è l'istanza *universale* dell'emancipazione umana (ed è per questo che, a proposito dei *Manoscritti*, abbiamo affermato che se c'è qualcosa che Marx prende da Hegel è la categoria dell'alienazione, fuori dello schema triadico della dialettica di Hegel e, inoltre, essa stessa già teoricamente "rovesciata" da Feuerbach che per primo sostenne essere *l'assoluto un'estraneazione del particolare e non viceversa*). Ma questa universalità è ancora *astratta* e *teoretica*; essa riguarda l'emancipazione *umana in generale* (l'emancipazione filosofica dalla religione e dalla filosofia speculativa che la conferma; cosí in Feuerbach): soltanto talvolta, e spesso solo implicitamente quella *politica* e per nulla affatto quella *sociale*. A questo punto, come sappiamo, interviene nella formazione di Marx l'esperienza delle altre due "fonti." Ora, ciò che dobbiamo chiederci è: sono esse entrambe extrafilosofiche? Oppure esse implicano ancora nuovi legami, nuovi condizionamenti filosofici del materialismo storico, diversi da quelli presenti nella filosofia hegeliana, nella filosofia assoluta e speculativa che ancora noi stessi, spesso, continuiamo a considerare "la filosofia"?

Socialismo utopistico. Saremmo imbarazzati, se volessimo esaurientemente rinchiuderlo entro i confini d'una "sfera" particolare: è un fenomeno storico, economico o filosofico? L'immediata impulsività naturale che fa in gran parte il fascino di questo movimento, fascino al quale lo stesso Marx seppe non essere affatto insensibile, sembra non lasciarsi inquadrare tanto facilmente e delimitare entro i confini d'una sfera culturale. La verità è che il socialismo utopistico, come tutti i fenomeni culturali veramente vivi e vitali, nasce sul terreno della storia e conseguentemente si estende su tutte le zone di quella cultura che è un riflesso della storia. È, come Marx ha ben compreso, l'atteggiamento teorico della nuova classe, che se non ha ancora preso perfetta coscienza *in termini scientifici* della propria funzione storica, sa già di avere una funzione storica. Quindi, fenomeno direttamente

emergente dalla vita storica reale, cioè dalla storia della produzione, dei rapporti sociali e delle lotte di classe, fenomeno storico e sociale, anzitutto. Ma in che senso si determina il suo valore riflesso, sovrastrutturale? In quanto *socialismo* ossia affermazione dell'uguaglianza sociale e lotta contro la proprietà privata e lo sfruttamento (in tutte le incertezze della ascientificità di questa lotta, s'intende) esso non è estraneo alla sfera dell'economia; ma il suo diritto di cittadinanza in questo regno non è completo, perché riguarda soltanto le sollecitazioni di contenuto, bisogno, ricchezza e povertà, distribuzione della ricchezza e abolizione della povertà, uguaglianza nella soddisfazione dei bisogni; nel migliore dei casi, istanza del rovesciamento della società presente e borghese: ma, come si vede, sono le stesse istanze *storiche e sociali* del movimento; ad esso mancano sia il rigore formale che dalla sintesi dell'osservazione concreta con l'astrazione universalizzante sappia trarre la *legge scientifica* e sia la determinatezza dell'*indagine* storica, ossia l'individuazione delle diverse tappe di sviluppo della storia della produzione e dei rapporti sociali: il suo storicismo è soltanto un immediato riflesso della *sua* situazione storica non un dominio scientifico *della* storia. Ma se è cosí apparirà chiaro che il significato ideale del socialismo utopistico risiede anche, in notevole misura, nella sfera filosofica, in quanto esprime l'esigenza squisitamente *etica* d'un *dover essere* che si pone come termine decisivo d'una scelta, come l'ideale limite che l'umanità deve realizzare. Per tal verso il socialismo utopistico integra l'etica sinistro-hegeliana, feuerbachiana, dell'emancipazione (che già aveva riproposto, contro Hegel, il dover essere, senza il quale di emancipazione, evidentemente, non si può parlare) incominciando ad introdurvi quegli elementi concreti di contenuto che mancavano, appunto, alla generalità astratta d'una emancipazione puramente filosofica: emancipazione incomincia quindi a significare uguaglianza nella fruizione dei beni materiali e nelle condizioni di vita, eliminazione delle differenze sociali e dello sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo, quale che sia l'individuazione delle vere cause di quest'ultimo. Manca, ancora, al socialismo utopistico, oltre alla scientificità delle leggi economiche e della metodologia storica, anche il rigore sistematico della filosofia classica tedesca: tutti i piú diversi motivi, retorici, moralistici, e specialmente sentimentali sono utilizzati al fine di dar forza all'istanza egualitaria; e inoltre, l'esigenza della emancipazione non ha consapevolezza di porsi, appunto, come un dover essere, un'idea regolativa, e finisce, di regola, col materializzarsi nella *descrizione* della condizione emancipata, nel che consiste poi il senso piú letterale dello stesso termine di "utopismo." Ma è innegabile che all'ideale dell'emancipazione il socialismo utopistico apporti un incomparabile arricchimento di motivi, appunto i motivi di quell'umanità diseredata e sofferente la

cui voce non poteva trovare né comprensione né interpretazione da parte dei professori tedeschi di teologia convertiti all'ateismo, i nuovi austeri ed incorruttibili sacerdoti dell'ateismo speculativo.

È dunque dato di scoprire ancora un secondo aspetto di carattere filosofico offerto dalla seconda fonte del materialismo storico. Anche nei riguardi di essa Marx dovrà intraprendere una dura lotta per liberarsi dal lato deteriore astratto, astorico, ascientifico e, precisamente, utopistico, di tale filosoficità. Ma ancora una volta, c'è qualcosa che resta: la generalissima istanza deontologica, dell'emancipazione rivoluzionaria come un "dover essere," come un impegno trasformatore, come la spinta a metter in gioco sé stessi nell'azione rivoluzionaria, per quel rovesciamento delle condizioni che se, nel socialismo scientifico, appare come una necessità inevitabile e storica della risoluzione delle lotte di classe, non è però né dono del cielo né dello spirito della storia, ma è da raggiungersi percorrendo la dolorosa strada dei tentativi, dei fallimenti, delle sconfitte e delle persecuzioni, con lo sguardo fisso ad un ideale che attraverso le parziali conquiste va sempre piú avvicinandosi e non è piú utopia. Ed è proprio quest'aspetto deontologico ad esser spesso confuso, da parte dei critici del marxismo, con il millenarismo e la riassunzione d'una nuova metafisica della storia, come se, per non essere utopista e millenarista, il pensiero di Marx avesse dovuto necessariamente ridursi al puro calcolo matematico, e rinunziare ad ogni motivo umano, a qualsiasi prospettiva etica, concludendo in un *relativismo* che non potrebbe non essere *indifferente* a qualsiasi istanza d'intervento sulle condizioni, e quindi non potrebbe non essere reazionario. Dove è invece precisamente chiaro come sia proprio l'istanza dell'intervento, in sintesi con una realistica considerazione delle condizioni, a determinare la filosofia della prassi come azione concreta, i cui singoli e determinati risultati eliminano già qualsiasi utopismo e millenarismo.

Alle due "fonti" che abbiamo considerato, filosofia classica tedesca e socialismo utopistico, manca ancora l'apporto della *scienza,* nel significato concreto e critico e non "speculativo" del termine. Non in quest'ultimo significato, certo, se ha un senso tutta la critica di Marx contro Hegel, contro quel genere di scienza in cui tutto è predisposto fin dall'inizio, in cui "da nulla si passa a nulla attraverso nulla," o meglio in cui si traccia un movimento necessario mistificando il movimento reale, ed accettandolo cosí com'è senza alcuna incidenza trasformatrice. Ma allora, a considerare piú attentamente la "terza fonte" del materialismo storico, ossia l'esperienza marxiana degli economisti classici, si potranno scorgere connessioni molto salde fra quest'esperienza e tutta una tradizione scientifica diversa da quella della filosofia classica tedesca, e ciò non certamente per il lato onde l'economia poli-

tica si presenta essa stessa come scienza assoluta che fissa i rapporti economici in leggi immutabili con procedimenti ipostatizzanti simili a quelli della scienza speculativa tedesca; bensí per tutto l'ambiente culturale e storico entro il quale essa nasce e si sviluppa, lo sfondo illuministico, utilitaristico, materialistico ed empiristico che Marx considerò sempre come un riflesso ideale del progresso storico della borghesia *rivoluzionaria*, e che *utilizza* strumenti logici già usati da tutta la tradizione antimistica ed antiplatonica, e scoperti da Aristotele e collaudati al sorgere della scienza moderna da Galilei.[30] Nella *Sacra famiglia* e nell'*Ideologia tedesca* abbiamo molte volte notato l'insistenza di Marx nel contrapporre agli ideologi tedeschi elementi chiaramente appartenenti a questo filone d'un pensiero concreto, critico ed antimetafisico (che non mancò di condizionare la stessa filosofia tedesca nel Kant criticista e antimetafisico della prima Critica, ossia tanto dell'Estetica e dell'Analitica che, piú ancora, della Dialettica trascendentale) da Hobbes a Locke ed a Hume, dai materialisti francesi agli utilitaristi inglesi. Ma già gli scritti giovanili di Marx di critica antihegeliana, come i *Manoscritti* e, soprattutto, la *Critica del diritto statuale hegeliano* rivelano come nella formazione giovane-hegeliana di Marx avesse avuto il modo d'inserirsi una sostanziale *esperienza aristotelica* proprio nella tecnica della articolazione logica della critica, e specialmente nel noto motivo critico, contro Hegel, della denunzia d'una *Unterschiebung*, del vizio d'una *interpolazione surrettizia* del particolare immediato nella costruzione dell'autonomo movimento del puro pensiero: mentre è proprio una comune esperienza aristotelica a spiegare la somiglianza di questa critica di Marx a quella di Trendelenburg, che pure non era affatto un materialista. Certo, né gli empiristi né i materialisti né gli utilitaristi avevano saputo portare i loro motivi antimetafisici al rigore sistematico della critica scientifica e, paradossalmente, questa educazione ad una austerità speculativa è, in fondo, nello sviluppo di Marx, oltre alla suddetta influenza di Aristotele (filologicamente richiamata però, in pratica, proprio nell'ambiente tedesco, perché Bonitz e Trendelenburg, anche se non sono hegeliani, appartengono pur sempre al mondo culturale tedesco, non a quello franco-inglese) proprio uno degli apporti piú importanti dell'esperienza della filosofia classica tedesca, che sembra fornire a Marx un'arma che egli rivolgerà proprio contro di lei per conferire rigore a motivi che, sostanzialmente se non filologicamente, concordano con le istanze concrete antimetafisiche franco-inglesi. E del resto, non ci meraviglieremo di quest'intreccio di rapporti se ricorderemo che lo stesso ripiegamento autocritico dei motivi sistematici hegeliani contro il sistema del maestro è una delle piú peculiari caratteristiche del movimento della Sinistra hegeliana, che però, a un certo punto poté spin-

gersi abbastanza avanti su questa strada proprio perché si avvicinò all'ambiente illuministico per cercare di realizzare quella sintesi di rigore tedesco e concretezza francese auspicata nella denominazione degli *Annali franco-tedeschi,* ma già sostenuta dagli *Annali tedeschi.* L'esperienza sinistro-hegeliana aveva, per questo verso, scaltrito il giovane Marx proprio fino al limite ove fosse possibile un concreto rovesciamento della posizione speculativa.

Appar chiaro, quindi, come l'esperienza filosofica di Marx non sia tutta esaurita in quella "fonte" che la critica è abituata a considerare "filosofica" per eccellenza. Se l'esperienza culturale generale di Marx fu estremamente complessa, in quanto contesta di elementi storici, economici e filosofici, anche all'interno dell'esperienza filosofica di lui si rivela una non minore complessità e ricchezza di motivi. Molto approssimativamente potremmo cercare di schematizzare (in tutta la relatività di valore di schemi simili) questa complessità affermando che se la filosofia classica tedesca apporta alla formazione di Marx le esigenze della universalità (in cui si compendiano, in generale, gli apporti della dialettica, ossia l'istanza dell'unificazione e l'utilizzazione della categoria dell'estraneazione), il socialismo utopistico le impone l'esigenza deontologica dell'emancipazione umana come un dover essere impegnativo, ed il motivo contenutistico onde l'emancipazione si determina come emancipazione sociale, dal bisogno, dalla disuguaglianza e dallo sfruttamento; e l'economia politica, oltre all'apporto specifico d'una analitica delle determinazioni economiche ed all'istanza generalissima di ricavare, da quest'analitica, le leggi del movimento della produzione, apre a Marx, ma piú attraverso collegamenti d'ambiente storico-culturale, che non per via sistematica, la via d'accesso alla tradizione antimetafisica della filosofia la quale, anche qui, gli consegnerà le armi per combattere il razionalismo astratto dell'economia politica stessa.

Nell'introduzione allo studio della I parte dell'*Ideologia tedesca* noi abbiamo però avvertito con molta insistenza come la concezione materialistica della storia non possa essere spiegata, nella sua genesi, semplicemente con il concorso delle "tre fonti" sia perché nessuna di esse ha condotto Marx alla sua costante preoccupazione di concretizzare gli elementi culturali riportandoli al piano della storia; onde il radicale storicismo di Marx dev'essere considerato come un motivo molto piú originale che derivato; e sia, soprattutto, perché in effetti la concezione materialistica della storia non giunge alla sua formulazione se non proprio attraverso la *critica* dell'ideologia tedesca, del socialismo utopistico e dell'economia politica, ed è questa la ragione fondamentale per cui essa si presenta come un nuovo ed originale organismo i cui membri, nella loro individualità e nella loro

connessione (li ricordiamo ancora una volta: interpretazione della storia, teoria delle contraddizioni della società borghese, rovesciamento pratico e teoria rivoluzionaria, nuova concezione della persona) nascono, nella loro autenticità, insieme a tutto l'organismo e soltanto in esso trovano il loro senso compiuto. Le "fonti" ci mostrano dunque, non soltanto in via positiva, ma piú ancora, in funzione del loro esser assunte ad oggetto della *critica,* la strada che Marx ha compiuto per giungere fino alla nuova concezione, ma quest'ultima è animata da una propria vita autonoma che s'esprime sia nell'efficienza della sua critica, sia nella originale coerenza della sua struttura e sia nella sua forza d'incidenza trasformatrice del mondo umano. Il che significa poi che la stessa concezione materialistica della storia non può non rivolgersi a condizionare, a sua volta, gli stessi motivi che hanno sospinto Marx fino alla sua scoperta: in primo luogo, s'intende, i motivi storici sui quali essa ritorna con l'azione rivoluzionaria, ma subito dopo anche i motivi culturali e ideali; e ciò non solo nel senso che lo stesso materialismo storico si costituisce nella sua specificità differenziale proprio per mezzo della critica della filosofia classica tedesca, del socialismo utopistico e dell'economia politica, ma anche nel senso che le suddette istanze di universalità, deontologicità e scientificità che alle "fonti" risalgono assumeranno un senso diverso e conseguente alla tipicità ed alla struttura organica della nuova concezione.

Dal che segue immediatamente che l'individuazione di quegli apporti della filosofia precedente alla formazione di Marx non deve convertirsi nel tentativo, sostanzialmente reazionario perché toglierebbe al materialismo storico tutta la sua forza d'incidenza sui fatti e sulle idee, di riassorbire il marxismo nel flusso d'una *philosophia perennis* trascendentistica o immanentistica che sia, di cui quelle istanze esprimerebbero, in fondo, l'essenziale e la sostanza (come per es. ha cercato di fare Giovanni Gentile e dopo di lui molti altri, che hanno affermato che il materialismo storico "è pur sempre una metafisica" o anche "è pur sempre una filosofia" intendendo per filosofia, ancora una volta, la metafisica). Utilizzando una terminologia aristotelica cui l'esser stata ripresa dalla Scolastica non ha tolto validità e chiarezza, diremo che la definizione storica del marxismo non può esser fatta solo "per genere prossimo," ossia per ciò che, su un piano generalissimo, esso può presentare di comune con alcune correnti precedenti (e beninteso, proprio e solo in quanto presentano istanze antimetafisiche), bensí anche e *soprattutto* "per differenza specifica," ossia per ciò che delimita e decide i suoi contorni in funzione di differenziazione e, in questo caso, di opposizione rivoluzionaria nei confronti di esse e delle strutture da cui derivavano.

Capitolo quarto

Le Tesi su Feuerbach

Questi appunti di Marx, trovati da Engels in un "vecchio quaderno" che risale alla primavera del 1845, e da lui pubblicati in appendice al suo opuscolo su Feuerbach nel 1888, sono giustamente celebri perché condensano nello spazio d'un foglio il risultato di tutta l'esperienza critica compiuta da Marx sulla "filosofia classica tedesca" e sulla filosofia precedente in generale. Pure, è nostro avviso che le *Tesi* non debbano esser sottoposte ad una dissezione analitica che cerchi di scoprire in esse la cifra del marxismo *indipendentemente dal processo che concludono*: e invece la loro stessa suggestiva lapidarietà ha reso possibile (e, s'intende, indipendentemente dalle intenzioni dell'autore che le aveva fermate come note personali al fine di svilupparle) che vi si applicassero i criteri piú arbitrari d'interpretazione, che si cercasse di scoprirne un senso nascosto risparmiandosi la fatica d'indagare i precedenti, dove quel senso è chiarissimo e del tutto dispiegato, e che se ne ricavassero le deduzioni piú strane basate sull'isolamento, idest sul fraintendimento, d'una loro parola o d'una loro frase. Le molte pagine di quest'opera che hanno tentato di ricostruire lo sviluppo di Marx fino all'*Ideologia tedesca* ed i moltissimi testi di Marx che abbiamo creduto di dover riportare (con testarda sordità a tutti i consigli di farne a meno), c'immunizzano dal pericolo dell'arbitrio interpretativo perché ci permettono di riconoscere, quasi ad ogni passo, l'eco di una voce che ormai ci è familiare, e che piú volte ha cercato di dirci quanto qui è raccolto nella condensazione della piú rigorosa essenzialità.

Questo però non significa che le *Tesi su Feuerbach* non facciano che ripetere cose già dette. Come vedremo, esse avanzano con un'accentuazione e con una decisione veramente nuove il motivo della prassi e, soprattutto, lo pongono al centro della nuova concezione materialistica, e pertanto conferiscono a quest'ultima una giustificazione rigorosamente filosofica realizzando — di là dalla terminologica diffidenza che Marx conserva ancora per questa, che di fatto era stata la parola d'ordine dell'"ideologia" — un'autentica e concreta "filosofia della prassi," cioè una filosofia della trasformazione del mondo. Infine, l'esame del testo confermerà anche una veduta che abbiamo espres-

so piú d'una volta, e che cioè queste *Tesi* riguardano Feuerbach solo per il fatto che questo filosofo è, come giustamente dice Engels, il "punto d'approdo della filosofia classica tedesca"; ma proprio per questo esse riguardano molto piú tutta la filosofia precedente, *ed in particolare* quella che s'era prescritto il compito della totale, organica ed assoluta "comprensione di ciò che è." Ma è tempo di passare all'esame del testo.

"I. Il difetto capitale d'ogni materialismo fino a oggi (compreso quello di Feuerbach) è che l'oggetto, la realtà, la sensibilità, vengano concepiti solo sotto la forma dell'*obietto* o *dell'intuizione*; ma non come *attività umana sensibile, la prassi*; non soggettivamente. Di conseguenza il lato *attivo* fu sviluppato astrattamente, in opposizione al materialismo, dall'idealismo — che naturalmente non conosce la reale, sensibile attività in quanto tale —. Feuerbach vuole oggetti sensibili, realmente distinti dagli oggetti di pensiero: ma egli non concepisce l'attività umana stessa come attività *oggettiva.* Egli, perciò, nell'*Essenza del Cristianesimo* considera come veramente umano soltanto l'atteggiamento teoretico, mentre la prassi è concepita e fissata solo nel suo modo di apparire sordidamente giudaico. Egli non comprende, perciò, il significato dell'attività 'rivoluzionaria,' 'pratico-critica.'"[1]

La prima frase contrappone la considerazione pratica della oggettivazione alla sua considerazione meramente teorica. Il lettore avrà notato che abbiamo scritto la prima volta "oggetto," la seconda "obietto," e questo per rendere (del tutto convenzionalmente, s'intende) la differenza fra i due termini del testo, *che sono diversi* perché la prima volta Marx dice *Gegenstand,* la seconda *Objekt,* intendendo riferirsi la prima volta al significato integrale, cioè teorico-pratico dell'oggettivazione umana, quale è stata approfondita dai *Manoscritti* che la concepiscono come espressione delle "forze essenziali" dell'uomo, la seconda volta alla limitazione meramente teorica, e diremmo piú propriamente *gnoseologica* dell'oggettività, secondo cui essa è intesa dal materialismo precedente, "compreso quello di Feuerbach." Limitazione gnoseologica confermata dall'identificazione di "obietto" e "*intuizione,*" il termine classico col quale è inteso il lato gnoseologico, appunto, della sensibilità, il suo aspetto di "recettività," per dirla in termini kantiani. Per una tal limitazione teoreticistica che equivale anche ad una limitazione, diciamo, recettivistica della realtà, dell'oggettività e della sensibilità, il materialismo tradizionale (e possiamo tranquillamente comprendervi anche ogni forma d'empirismo e di realismo) si pongono ancora *all'interno* dell'atteggiamento onde "i filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo": e fin dal loro inizio,

tutte le *Tesi* muovono dritto verso l'undicesima. E lo stesso è da dirsi anche dove ci spostiamo al lato di ciò che Marx contrappone alla limitazione teoretica del materialismo: e cioè la necessità d'intendere "l'oggetto, la realtà, la sensibilità" anche come "*attività umana sensibile, prassi,*" e in contrapposto all'"obiettività" (gnoseologica) di prima, "soggettivamente." Ora, non ci vuol molto a convincersi che senza gli sviluppi del tema dell'oggettività nei *Manoscritti,* e senza il loro concetto di *produzione,* che sarà ripreso poi a fondamento della concezione materialistica della storia nell'*Ideologia tedesca* (cominciata subito dopo le *Tesi*), il concetto d'una "attività sensibile" diventa un rompicapo inestricabile. E lo è, infatti, se si resta in quella limitazione gnoseologica della realtà "sensibile" ed "obiettiva" entro la quale essa non può non apparire *recettiva*; anzi è giusto che entro quei limiti essa appaia come tale, perché una "spontaneità" o "attività" che sia insieme gnoseologica e sensibile, cioè *intuitiva,* non può dar luogo che ad un attivismo teoretico-sentimentale di tipo romantico, dal quale deriverebbe che il soggetto, creando intuitivamente le proprie sensazioni, crea gli oggetti ed il mondo: attivismo teoretico che del resto, a parte la sensibilità, Marx individua subito nell'"idealismo" (e soprattutto in quello di Fichte, cui fa pensare ovviamente l'aggettivo *tätige*). In secondo luogo è anche da notare che fuori della concezione specificamente marxiana della oggettività la precisazione d'una "attività sensibile *umana*" è fuor di luogo perché la filosofia tradizionale ha sempre pensato che *in quanto è sensibile* l'uomo lo è come le bestie, senza alcuna differenza: il che accentuerebbe ancora maggiormente il nonsenso d'una "attività umana" che fosse, essa stessa, sensibile ed "oggettiva."

Chi invece conosce i *Manoscritti* ha seguito l'originalissimo tentativo di Marx di restituire l'integralità dell'"uomo reale" come ente sensibile-generico, le cui "forze essenziali" si manifestano nel suo rapporto teorico-pratico agli oggetti; i quali non sono soltanto il termine della sua conoscenza, e meno che mai la mediazione ad una sua autorealizzazione *nell'elemento del pensiero,* bensí lo condizionano, lo rendono "oggetto" nello stesso momento in cui si lasciano da lui condizionare, nello stesso momento in cui lo rendono "oggettivo," cioè dinamicamente, attivamente proteso ad un rapporto di trasformazione degli oggetti, che divengono tali, cioè termini correlativi alla sua soggettività integrale, solo in quanto sono da lui *conosciuti e trasformati insieme.* Onde l'attività umana è sempre attività produttiva entro determinate condizioni, cioè attività produttiva storica e, ove ad essa non si frappongano ostacoli e contraddizioni estranianti, estrinsecazione delle sue "forze essenziali," quindi attività di autoproduzione.

Che "di conseguenza" il "lato attivo" sia stato "sviluppato dall'idealismo," sempre entro l'astrazione, e pur non conoscendo esso "la reale, sensibile attività in quanto tale," e dunque come un attivismo *del pensiero,* è questa una osservazione rigorosissima in termini di storia della filosofia e di problematica della crisi del kantismo. Infatti, mentre Kant aveva distinto, come materia e forma della conoscenza, la *recettività sensibile* dalla *spontaneità intellettuale,* e mentre il materialismo aveva limitato la propria concezione della sensibilità appunto a quel lato teoretico-gnoseologico dal quale essa non può non limitarsi ad un aspetto passivo e recettivo, l'idealismo, naturalmente a cominciare da Fichte, nella pretesa d'eliminare appunto il *recettivismo,* cioè l'oggettivismo di Kant (e potremmo addirittura dire, con Lenin, il lato "materialistico" della sua gnoseologia), sviluppò precisamente soltanto il lato opposto, quello della *spontaneità* dell'appercezione pura, ossia dell'"Io trascendentale," autonomizzandolo e rendendolo produttore del mondo: e che questo possa esser compiuto soltanto in astratto, e cioè "ignorando" i diritti della realtà sensibile e quindi della reale attività sensibile, è implicito nella determinazione stessa del processo che abbiamo descritto. Ciò che dobbiamo aggiungere è che un tale allontanamento dell'idealismo dalla "reale attività sensibile" non si corregge, bensí si aggrava nel passaggio da Fichte a Hegel, perché ciò che in questo passaggio vien guadagnato in ordine alla coerenza teoretica (eliminazione dello psicologismo soggettivistico, delle giustificazioni arbitrarie come quella, fichtiana, dell'"immaginazione produttiva" ecc.) vien perduto proprio dal lato dell'attività: infatti, mentre in Fichte perdurava un'esigenza, sia pure astratta, romanticizzante e idealistica della *prassi* e del *dover essere* (che comunque non devono esser confuse con le posteriori degenerazioni dell'attivismo romantico *irrazionalistico*, delle quali Fichte non fu certamente responsabile; ed è assolutamente necessario rifiutare a quelle degenerazioni la dignità di *qualsiasi anticipazione da parte di pensatori seri*: un punto in cui siamo d'accordo con Lukács)[2] questi motivi vengono, come sappiamo, rigorosamente espunti dalla prospettiva hegeliana che al "processo all'infinito" deve sostituire la circolarità, al dover essere la comprensione di ciò che è, alla prassi la teoresi speculativa dell'Intero.

E veniamo alla prima critica di Feuerbach. A prima vista potrà sembrare che Marx non sia stato rigorosamente giusto nel rifiutare alla concezione feuerbachiana dell'oggettività qualsiasi implicazione pratica. Ma noi stessi, nel commentare i passaggi in cui Marx, nei *Manoscritti,* formula la sua nuova concezione della oggettivazione umana nei termini che maggiormente sollecitano un paragone con

le formulazioni della teoria feuerbachiana dell'oggettività che è nelle prime pagine dell'*Essenza del Cristianesimo*, abbiamo dovuto rilevare che mentre per gli esseri inferiori il rapporto d'oggettività resta determinato secondo quelle che, tutto sommato, non si può evitar di chiamare *metafore naturalistiche* ("il sole è l'oggetto dei pianeti"), che comunque non possono portarsi nell'ambito della *prassi* (ché evidentemente non c'è prassi se non nell'ambito umano), quando si tratta dell'uomo e del *processo umano di oggettivazione,* invano si cercherebbe nella pagina di Feuerbach una determinazione di esso che non si esprima, non s'identifichi e non s'esaurisca nel fatto che l'uomo ha Dio per oggetto, cioè un'estraneazione di sé stesso, della propria essenza generica ecc. Ora, per quanto sembri trattarsi di piani lontani e difficilmente rapportabili, proprio questa circostanza esclude una determinazione *pratica,* e limita Feuerbach alla prospettiva teoretica, anche se per altro verso e in ordine ad altri testi — particolarmente ai *Grundsätze* — non si potrà negare a Feuerbach una viva sensibilità etica (ma non sempre l'etica e la prassi sono la stessa cosa). Perché proprio il riservare all'uomo un processo d'oggettivazione che ha per termine la divinità non significa altro che indirizzare un tal processo verso l'assolutezza, l'infinitezza, in una parola verso la *totalità*, onde in questo Feuerbach si dimostra ancora molto piú hegeliano di quanto egli stesso non creda. Ed è certo sintomatico che, pur preparandosi egli a difendere con gli argomenti piú sinceri ed intensamente efficaci, negli scritti successivi, la sensibilità, la condizionatezza, l'"esser-appassionato" dell'uomo, pure nel *Wesen des Christentums* egli polemizzi contro le vedute dell'umana finitezza, limitatezza ecc.; perché ciò che gli preme è di dimostrare piuttosto che l'uomo è un ente divino in quanto ha la divinità per oggetto. E quando subentra la divinità, la prassi non può coesistervi perché la divinità è compiutezza, soddisfazione di sé, *perfectio*, impossibilità di spazio libero per qualsiasi movimento di ricerca di ciò che ancora non è realizzato. La divinità è totalità oggettiva, è l'essere che è perché è tutto ciò che poteva essere, e non può *dover essere* né *voler essere* altro da sé stessa. Di qui, conseguentemente, la determinazione teoretica in cui, come abbiamo già notato a suo luogo, si chiude la concezione feuerbachiana dell'oggettivazione. Si dirà che Marx considera qui Feuerbach unilateralmente, e cioè solo secondo l'*Essenza del Cristianesimo*: ma anzitutto è qui che Feuerbach ha dato quella teoria dell' oggettività cui Marx deve commisurare la propria; e in secondo luogo, proprio il livello di decisiva compiutezza cui è per giungere la concezione materialistica della storia implica che quel processo di *autochiarificazione differenziale* che, come abbiamo mo-

strato, Marx ha dovuto compiere riguardo a Ruge ed a Bauer, giunga ora al suo punto decisivo, ed a questo punto esso non incontra altri che quel pensatore al quale piú a lungo Marx ha dimostrato la propria gratitudine per le sollecitazioni ricevute, ma il cui pensiero dev'essere sottoposto ad una critica decisivamente differenziante, che essa sola potrà aprire a Marx la prospettiva d'un materialismo *storico* e d'una filosofia della prassi rivoluzionaria: ed in questo momento Marx non ha certo il tempo per precisazioni filologiche.

"II. La questione se al pensiero umano spetti una verità oggettiva, non è una questione teoretica, bensí una questione *pratica.* Nella prassi l'uomo deve provare la verità, cioè la realtà, e il potere, il carattere immanente del suo pensiero. La disputa sulla realtà o non-realtà del pensiero — isolato dalla prassi — è una questione meramente *scolastica.*"

In questa tesi Marx formula una soluzione originalissima del problema dei rapporti fra teoria e prassi, in quanto non si limita a *contrapporre* la prassi alla teoria — nel qual caso la sua rivendicazione della prassi non sfuggirebbe al gravissimo pericolo dell'irrazionalismo — bensí vuole che la prassi comprenda come proprio elemento integrante lo stesso procedere teoretico, e che questo, di conseguenza, non possa pretendere ad una conclusiva ed esaustiva autosufficienza, ma attenda dalla prassi la stessa conferma della propria validità. Diremo anche che, dal punto di vista rigorosamente filosofico, questa tesi — insieme all'undicesima, che vi si richiama — presenta il maggior punto di distanza di Marx dalla concezione hegeliana, ed esercita, di questa, l'*unica valida confutazione possibile.* Marx, cioè, ha compreso che se si accetta il postulato hegeliano che la filosofia deve *comprendere l'Intero,* deve appropriarsi speculativamente della totalità, allora tutta la filosofia hegeliana diventa inconfutabile, e soprattutto è inconfutabile *la riduzione della realtà al pensiero,* perché una realtà che debba soltanto e totalmente esser compresa, cioè sia soltanto e totalmente termine di comprensione non può non ridursi totalmente al suo concetto. E poiché la realtà ridotta a pensiero ed a termine di comprensione non può né deve venir modificata — perché il suo altro è solo l'irrealtà, il non pensiero, il male — anche le istituzioni esistenti, che se sono *reali* esprimono la razionalità dell'intero, devono soltanto esser comprese nella loro necessità razionale, quindi conservate. *Quindi bisogna esser reazionari,* come molto coerentemente Hegel lo fu, tanto piú fermamente quanto piú rigorosamente elaborava il suo sistema. Salvo ad attribuire ad *individui storici,* la "razionalità" del cui operare è soltanto un'affermazione mistica, quelle trasformazioni che il filosofo, sempre *post factum,*

non può far a meno di constatare. E questa è la peggior forma di reazionarismo, come sappiamo.

L'unica confutazione possibile di questo ferreo circolo di panlogismo idealistico e di conservatorismo etico è l'istanza della prassi, qualora essa non si limiti, lo ripetiamo, a *contrapporsi* alla teoria — nel qual caso diventerebbe azione irrazionale, l'obiezione del bue ad Aristotele: contro un sillogismo, una cornata — ma qualora, come Marx dice espressamente nella *Tesi* che stiamo commentando nel parlare d'una *prova,* d'una *dimostrazione pratica* della "verità, cioè della realtà e del potere" del "*pensiero,*" essa sappia anzitutto assumere come proprio momento essenziale la stessa indagine teoretica, secondo il processo della scienza moderna che da puramente classificatoria, quindi puramente contemplativa, è divenuta *operativa* onde il pensiero attendesse dall'esperimento la conferma delle ipotesi formulate. Ora, che la storia umana sia la storia della *produzione* significa appunto che essa, come Marx sostiene nell'*Ideologia tedesca,* non è la storia degli umani pensieri, come credeva Stirner, ma è la storia d'un avvicendarsi e connettersi di operazioni mentali e pratiche, storia della *prassi umana,* cioè della prassi illuminata dalla ragione. Proprio la concezione materialistica della storia dimostra che Marx è stato veramente il primo a comprendere il carattere operativo dell'indagine teorica, e insieme il carattere razionale dell'umano operare: un vincolo di teoria e prassi che nella storia del pensiero *non è stato piú dato di realizzare* ad alcun filosofo che non fosse marxista. E s'intende, perché l'assunzione della teoria entro la prassi alla quale il pensiero debba commisurare la propria validità, realtà ed il proprio potere, significa immediatamente l'aprirsi ed il funzionalizzarsi della teoria verso la prassi, non piú soltanto "teoretica," cioè sperimentale, bensí sociale, *cioè* etica, dunque la trasformazione dei rapporti umani, la correzione delle contraddizioni sociali, cioè etiche ed umane che l'indagine ha individuato. Onde la concezione materialistica della storia non si limita ad esser una *interpretazione* di essa, ma opera il *rovesciamento pratico* dei rapporti sociali, e insieme il rovesciamento pratico di sé stessa, da interpretazione della storia a teoria rivoluzionaria. E per questo aspetto Marx supera anche, avanti lettera, quelle concezioni posteriori che pur comprenderanno il carattere operativo dell'indagine (per es. quella di Dewey) perché queste ultime si fermano all'aspetto esso stesso teorico di questa rivalutazione della prassi, ma poi non individuano le vere cause ed il vero carattere delle contraddizioni che si presentano nella storia (che pur intendono, sostanzialmente, come storia della produzione) e pertanto confidano che tali contraddizioni si risolvano da sé, senza il rovesciamento dei rapporti sussistenti, e concludono col teorizzare un "benessere largodiffuso" cioè il neocapi-

talismo. L'analisi teorica, il lato della comprensione del mondo è invece da Marx reso funzionale ed interno rispetto a quello, veramente essenziale, della sua trasformazione rivoluzionaria.

Se da questo punto ci rivolgiamo ancora a Hegel, non potremo sottrarci all'impressione che si tratti d'una terra che ci siamo lasciata alle spalle e che ormai è molto lontana. Hegel non conosce l'istanza della prassi né dal punto di vista teoretico né da quello etico. Nella sua filosofia non c'è posto per la novità, per l'imprevisto, per una correzione o confutazione fattuale del puro pensiero che tutto comprende, e non c'è futuro, perché "la filosofia non s'intende di profezie." E se invece ci rivolgiamo alle dispute "ideologiche" sulla "realtà o non realtà del pensiero," *isolato dalla prassi,* esse ci appariranno davvero niente di piú che "dispute scolastiche."[3]

"III. La dottrina materialistica della modificazione delle circostanze e dell'educazione dimentica che le circostanze sono modificate dagli uomini e che l'educatore stesso dev'essere educato. Essa è costretta a separare quindi la società in due parti, delle quali l'una è sollevata al di sopra di essa.

"La coincidenza del variare delle circostanze e dell'attività umana o auto-trasformazione può esser concepita e compresa razionalmente solo come *prassi rivoluzionaria.*"[4]

Questa *Tesi,* che noi abbiamo riportato nella *Urfassung* di Marx e che Engels presentò in una forma leggermente diversa con intenti di chiarificazione,[5] è, nella sua sinteticità d'abbozzo, abbastanza complessa. Essa rimprovera al materialismo non storico, nella sua *teoria generale* della modificazione delle circostanze e dell'educazione: 1) di non tener conto del fatto che le circostanze sono cambiate dagli uomini; 2) di "dimenticare," parimenti, che l'educatore stesso dev'essere educato; 3) di dividere la società in due parti, l'una delle quali è sollevata al di sopra dell'altra; 4) di non poter giungere ad una concezione della *coincidenza* del mutare delle circostanze e dell'attività umana, o autotrasformazione; concezione che può esser razionalmente guadagnata soltanto come quella della *prassi rivoluzionaria.* Questa disarticolazione del testo ci sembra necessaria al fine di intendere la *consequenzialità* dell'intero discorso di Marx, che nella redazione engelsiana è meno chiara. Anzitutto, dunque, l'oggetto della critica di Marx è la teoria materialistica della trasformazione delle circostanze e dell'educazione *in generale*; Engels, però, ha ragione d'interpretare una tale "trasformazione" nel solo senso in cui essa può esser intesa dal materialismo non-storico, e cioè da un punto di vista passivo: che gli uomini *sono prodotti* sia dalle circostanze che dall'educazione; e questo in armonia sia con la critica generale di tutte le *Tesi su*

Feuerbach, e sia con le critiche specifiche che seguono in questa terza *Tesi.* Le quali, dunque, rivendicano *il lato attivo,* umano, del condizionamento delle circostanze e dell'educazione: perché, dopo aver detto, contro il materialismo che "lo dimentica," che non solo gli uomini sono modificati dalle circostanze, ma le modificano essi stessi, aggiungere che "l'educatore dev'essere egli stesso educato" significa ribadire che *gli uomini condizionano anche l'educazione,* perché l'educatore non è tale per diritto divino, bensí perché *è stato egli stesso educato da un altro uomo.* Quantunque, insomma, l'"esser educato" del testo faccia sembrare che Marx, riguardo all'educazione, ne rilevi l'aspetto *passivo,* la verità è precisamente il contrario perché proprio una concezione che non tien conto del fatto che "l'educatore stesso dev'esser educato" è portata ad *accettare* — senza spiegarselo né giustificarlo — il fatto che alcuni individui debbano essere gli educatori, altri gli educati, e che i primi ripetano il loro diritto ad educare da un'investitura diversa dal *processo umano* della trasformazione dell'educazione.

Ed appare qui il rigoroso collegamento con gli altri due punti. Marx non si sta occupando di pedagogia scolastica: l'"educare" qui significa in generale la formazione del costume, quindi anche e soprattutto il reggimento sociale e politico della società. Ora, poiché al *materialismo* non si può rimproverare una fondazione *trascendente* del diritto ad "educare," cioè a reggere la società (perché in generale il materialismo è ateo, o almeno agnostico) non resta altro che intendere quell'accettazione passiva d'un diritto di *alcuni uomini* ad educare gli altri se non come l'accettazione d'un *diritto di classe.*[6] Di qui la "divisione" della società in "due parti, delle quali l'una è sollevata al di sopra dell'altra," e conseguentemente, la rivendicazione, da parte di Marx, della possibilità di giungere alla "coincidenza" del variare delle circostanze e dell'*autotrasformazione attiva* dell'uomo, *soltanto* ove questa coincidenza sia intesa "razionalmente" come "prassi rivoluzionaria." Quella "coincidenza," cioè, non può esser "intesa" se non viene "operata," ed operata per mezzo della rivoluzione, perché soltanto la rivoluzione delle strutture della società può *restituire agli uomini il dominio delle circostanze,* la capacità di rispondere al condizionamento da parte loro con un attivo controcondizionamento, abolendo quelle condizioni onde, di fatto, gli uomini *sono asserviti* alla loro casualità, quelle condizioni onde la "coincidenza" del variare delle circostanze e dell'autotrasformazione umana, cioè l'*autotrasformazione dell'uomo per mezzo d'una presa di dominio del variare delle circostanze,* non può esser "compresa" perché di fatto non può sussistere. Questa *Tesi,* dunque, non ha soltanto confermato *in via teorica* che "le condizioni fanno gli uomini tanto quanto gli uomini fanno le con-

dizioni," ma ha anche mostrato come una attuazione non-contraddittoria di questo principio, cioè una sua attuazione *universale* (ché il principio vale anche per la società borghese, i cui difetti non dipendono "né dalla natura né dalla divinità, ma soltanto dallo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo"; soltanto, esso non vi è attuato *universalmente e senza contraddizioni* perché gli uomini, pur modificando le circostanze, non *prendono sotto il proprio controllo* i risultati del loro stesso operare, gli uni perché socialmente asserviti e privati delle loro "forze essenziali," gli altri perché succubi essi stessi di quel sistema che consente loro di sfruttare i propri simili ma non li assicura contro la concorrenza, le crisi di produzione, e contro tutte le contraddizioni del modo di produzione capitalistico) possa esser ottenuta soltanto per mezzo della *prassi rivoluzionaria*. Ancora una volta, il lato dell'interpretazione della storia umana si salda con la teoria rivoluzionaria, com'è essenziale alla concezione materialistica della storia.

"IV. Feuerbach prende le mosse dal fatto dell'auto-estraneazione religiosa, della duplicazione del mondo in un mondo religioso e in uno mondano. Il suo lavoro consiste nel risolvere il mondo religioso nel suo fondamento mondano. Ma [il fatto] che il fondamento mondano si distacchi da sé stesso e si costruisca nelle nuvole come un regno fisso e indipendente, è da spiegarsi soltanto con l'autodissociazione e con l'autocontraddittorietà di questo fondamento mondano. Questo fondamento dev'essere perciò in sé stesso tanto compreso nella sua contraddizione, quanto rivoluzionato praticamente. Pertanto, dopo che, per es., la famiglia terrena è stata scoperta come il segreto della sacra famiglia, è proprio la prima a dover esser dissolta teoricamente e praticamente."

Incomincia, dopo l'accenno della prima *Tesi*, la serie delle quattro *Tesi* dedicate specificamente a Feuerbach. Qui Marx compie e traduce in *rovesciamento pratico* delle condizioni dell'estraneazione umana il loro rovesciamento teorico richiesto da Feuerbach. Feuerbach ha compiuto una critica della auto-estraneazione religiosa dell'uomo, ha compreso *il fatto* dello sdoppiamento del mondo in un mondo trascendente ed in un mondo terreno, e l'illusorietà di questo sdoppiamento in quanto il "segreto" del mondo celeste è il mondo terreno. Ma, limitandosi ad una prospettiva non soltanto "teorica" ma *teoreticistica,* tale, cioè, da credere che l'aspetto teoretico della contraddizione ne esaurisca *tutto il significato*, ha finito col non comprenderne la causa. E la causa è che quella duplicazione del mondo in celeste e terreno è un riflesso della scissione del mondo terreno stesso, cioè del mondo della produzione che nel mondo preborghese ha sempre visto una scis-

sione della società in dominatori e dominati, e finalmente nella società borghese è sdoppiato in una sfera "celeste," quella dell'"ordine immutabile" delle "forme di relazioni" sociali e politiche, ed in una sfera terrestre, quella del disordine reale, dell'"anarchia della produzione," dell'estraneazione del lavoro e dello sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo. Il "fondamento mondano" dev'essere dunque anzitutto *compreso* sia "in sé stesso," cioè nel suo aspetto non-contraddittorio, nel suo dover essere che è stato descritto dall'"umanismo positivo" (la produzione come espressione delle "forze essenziali" dell'uomo ecc.) e sia in quella forma contraddittoria che ha assunto nella società borghese; e *conseguentemente*, dev'essere sottoposto alla *pratica* e rivoluzionaria correzione delle contraddizioni che l'indagine ha individuate. Si conferma ancora una volta la correlatività di teoria e prassi, perché la limitazione teoreticistica di Feuerbach non conduce soltanto ad una inefficienza pratica, come quella di chi ha capito ma non sa decidersi ad operare di conseguenza, ma blocca il processo al suo inizio, già in sede teorica, perché non lascia che si rivelino le vere cause della contraddizione pur intravista: il che significa che senza trasformare il mondo non lo si può neppure comprendere (e, naturalmente, viceversa).

"V. Feuerbach, non soddisfatto dell'*astratto pensiero*, vuole [aggiungervi] l'*intuizione*; ma egli non concepisce la sensibilità come attività pratica umana-sensibile."

Il motivo della prima *Tesi* è variato secondo il rapporto di pensiero e intuizione; soltanto il concepire la sensibilità come *attività* sensibile ed umana-sensibile (se nella prima *Tesi* Marx non avesse invertito i due termini saremmo stati tentati di tradurre "*umanamente* sensibile": ché, come sappiamo, i *Manoscritti* l'avrebbero autorizzato) può dare all'intuizione, cioè alla sensibilità, la funzione di *render concreto* il pensiero. Valgono, per il resto, le osservazioni sulla prima *Tesi.*

"VI. Feuerbach risolve l'essenza religiosa nell'essenza *umana.* Ma l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali.

"Feuerbach, che non penetra nella critica di quest'essenza reale, è perciò costretto:

"1. Ad astrarre dal corso della storia, a fissare il sentimento religioso per sé, ed a presupporre un individuo umano astratto-*isolato.*

"2. L'essenza può dunque [da lui] esser concepita soltanto come 'genere,' cioè come universalità interna, muta, che leghi molti individui *naturalmente.*"[7]

Quando abbiamo studiato i *Manoscritti* abbiamo piú d'una volta

dovuto rilevare come la dipendenza da Feuerbach vi si rivelava anche nell'uso d'una terminologia che Marx non avrebbe piú potuto mantenere, quasi che la forza delle nuove idee (sostanzialmente già presenti quanto al contenuto) avrebbe finito col rompere l'involucro dei termini pur sempre tradizionali. L'importanza di questa *Tesi* è di cogliere le differenze sostanziali che emergono di qua dall'espressione terminologica, fra la concezione feuerbachiana e la nuova concezione materialistico-*storica* di Marx; e quindi, in secondo luogo, anche di compiere una definitiva resa di conti con l'esperienza feuerbachiana, che costringe Marx ad abbandonare, proprio in funzione autocritica, alcuni atteggiamenti che egli stesso, nei *Manoscritti,* ha ereditato da Feuerbach, ed anche quel concetto di "genere" che pure egli aveva tentato di funzionalizzare nella maniera piú concreta. Anche il termine "essenza" non può non esser sottoposto ora ad una precisazione fondamentale, quantunque Marx non mostri di ripudiarlo (e questo perché il tedesco *Wesen* ha certo minori implicazioni metafisiche del latino "essentia": le ha acquistate dopo Lutero e specialmente in Hegel, ma in origine significava addirittura lo *stare in un luogo,* quindi era legato piú all'essere esistenziale che all'essere predicativo; e poi perché i suoi molti significati concreti lo rendono molto piú connaturato alla lingua comune, e molto meno riservato a quella filosofica). Comunque, Marx si preoccupa ora di differenziare la propria concezione da quella di Feuerbach rifiutando decisamente tutto quanto, attraverso quel termine, possa far pensare ad una "natura umana" indipendente dalla storia dei rapporti fra gli uomini, ad una "forma" immutabile che "abiti" nella contingenza dell'individuo. E infatti, egli dice, Feuerbach, essendo partito dal significato religioso dell'"essenza" dell'uomo, ed avendo tradotto o "risolto" *questo* significato in un significato umano, non ha potuto far a meno di mantenerne quel carattere formale-astratto che gli era originario. Di conseguenza si è precluso la possibilità d'intendere la reale essenza dell'uomo, che è "l'insieme dei rapporti sociali," secondo lo sviluppo *storico* di questi rapporti, ha dovuto "fissare il sentimento religioso per sé" — e questo, come sappiamo, non solo in via negativa, cioè critica, perché se Feuerbach rifiuta la *teologia* egli non rifiuta la *determinazione religiosa* in generale, in quanto concepisce come *religione dell'umanità* il rapporto dell'uomo al suo genere: l'"*Homo homini deus*" non è una metafora — e quindi ha dovuto presupporre un individuo umano astratto, come soltanto può esserlo il soggetto d'un rapporto religioso, "sacro," e pertanto concepirlo come "isolato." Ed infine, è stato costretto ad intendere l'essenza umana come "genere," cioè come una "universalità interna, muta, che collega gli uomini solo naturalmente."

Tre osservazioni ancora: ed anzitutto sulla decisa affermazione

di Marx, che l'"essenza" dell'uomo, nella sua "realtà," è l'"insieme dei rapporti sociali." Qui, a nostro avviso, bisogna star attenti a non interpretare i "rapporti sociali" come qualcosa che sopravvenga all'uomo dall'esterno, come un gioco di forze anonime, bensí ad intenderli come i rapporti sociali *dell'uomo stesso,* nei quali è l'uomo stesso ad inserirsi sia nel senso di esserne condizionato che in quello di contro-condizionarli; e ad inserirvisi, egli stesso, non come un elemento estraneo, eterogeneo alla "socialità" di quei rapporti (che poi, se non fosse essa stessa un attributo coessenziale degli uomini che ne son soggetto, se non fosse *il loro stesso esser sociale* ed *il loro stesso porsi in rapporto* perché ed in quanto individui sociali, non si vede in che cosa potrebbe consistere) ma appunto in quanto *ente sociale*, ente di cui tutte le qualità, tutte le peculiarità, tutte le possibilità ed attività sono sociali: e lo sono tanto nella loro condizione non contraddittoria quanto persino nella loro condizione estraniata, perché l'estraneazione stessa non è prodotta "dalla natura né da qualche divinità," ma appunto all'interno, e per un determinato e contraddittorio intrecciarsi, dei rapporti sociali. Che sia questo il senso dell'affermazione di Marx è dimostrato dalla sua insistenza, per es. nella terza *Tesi*, sul momento attivo, condizionante del rapporto dell'uomo alle circostanze: che sarebbe incompatibile con una concezione dell'"essenza umana" quale una sorta di aggregato, di combinazione di "rapporti" ad essa estranei, o quale una specie di *prodotto* delle circostanze.

In secondo luogo: è giusta l'accusa contro Feuerbach di concepire l'uomo come un individuo "*isolato*"? Non ha forse cercato Feuerbach di superare la chiusura individuale dell'uomo attraverso l'amore, il rapporto dell'"io" al "tu" e, infine, attraverso l'apertura dell'individuo al "genere"? Anche prescindendo, o "astraendo" dal "corso storico" non valgono, almeno, questi tentativi, a rompere l'"isolamento" dell'individuo? Ebbene, Marx lo nega. Perché fino a quando l'"essenza" dell'uomo potesse esser concepita come un "astratto" o una forma che inabiti nel singolo, essa potrebbe anche valere come un punto d'incontro essenziale degl'individui pur prescindendo dal "corso storico," dal quale quella essenza "generica" resterebbe formalmente inattingibile. Ma una volta riconosciuto il fondamento "religioso," il residuo metafisico d'una tal concezione dell'"inerenza" d'una "genericità" umana all'individuo, una volta intesa l'essenza umana come l'*esser-sociale* di tutte le peculiarità ed attribuzioni dell'"uomo reale," l'universalità dell'uomo, veramente *risolta nella sua realtà terrena*, non si lascia cogliere se non nel "corso storico"; prescindendo dal quale perderemmo, appunto, questa universalità *sociale*, e dunque non potrebbe restare all'individuo che una *partecipazione pur sempre irriducibilmente individuale* all'universalità, ed una inerenza, una inabi-

tazione della "forma" chiusa entro i limiti dell'individualità. Con la conseguenza di non poter affidare l'estrinsecazione del rapporto umano se non all'immediatezza del sentimento dell'amore; di non poterla veder realizzata in concreto se non nel rapporto di *due individui*, l'"io" e il "tu" (ma *due* individui non sono certo un "genere," se non in senso affatto *simbolico*); e infine, di lasciare il "rapporto generico" senz'altra determinazione che la *consapevolezza* dell'esserci d'una "umanità" concretamente inattingibile.

E veniamo, cosí, infine, all'attuale giudizio di Marx sul concetto feuerbachiano di "genere," per rilevare come la rigorosa individuazione del carattere *sociale* dell'universalità umana, e piú ancora, della determinazione *attiva* della socialità come concorso dell'opera comune degli uomini, della manifestazione delle loro "forze essenziali" come attività *produttiva*, renda ormai inevitabile l'inutilizzazione d'una categoria che soltanto in partenza, e *prima* di quella individuazione del carattere sociale dell'universale comunanza umana, poteva servire come una rappresentazione del tutto astratta ed indeterminata di essa, ma *dopo* tutti gli sviluppi del tema della socialità, dalla rilevazione dell'alienazione del lavoro alla fondazione della concezione materialistica della storia, già operante nelle *Tesi*, non può non rivelare appunto i propri limiti funzionali, in quanto essa categoria non implica in alcun modo la determinazione *attiva* e *produttiva*, quindi *concretamente* sociale dell'universalità dell'uomo. Dunque, rivela il proprio carattere di universalità meramente *interiore* (quale "forma" inabitante nell'individuo), *muta* (perché inabile all'*espressione* delle "forze essenziali" dell'uomo, al discorso delle opere produttive) e soltanto *naturalmente*, cioè passivamente e non *operativamente*, attivamente collegante gl'individui.

"VII. Feuerbach non vede dunque che il 'sentimento religioso' è esso stesso un prodotto sociale e che l'individuo astratto, che egli analizza, appartiene ad una forma sociale determinata."

Feuerbach è partito dalla "risoluzione" dell'essenza religiosa dell'uomo nel suo fondamento mondano. Ma proprio un tal fondamento mondano è rimasto inattingibile in concreto a questa risoluzione, perché s'è ridotto all'astratta "genericità," la quale ultima implica soltanto un *rapporto negativo*, polemico, verso la rappresentazione teologica: non la divinità, ma l'infinità dell'uomo stesso è quell'essenza che egli ha alienato da sé ed ora deve riconquistare. Ma quanto al *rapporto positivo* nessuna determinazione interviene ad ancorare l'uomo ad un vero "fondamento mondano." Senza dire che la descrizione feuerbachiana dell'alienazione religiosa lascia irrisolta la questione piú importante, del *perché* essa abbia potuto avvenire. Ove invece il fonda-

mento mondano dell'agire dell'uomo sia stato individuato senza residui e incertezze nella sua vita sociale e pratica, cioè in quella vita in cui egli è condizionato dalle forme di produzione del suo tempo e interviene a condizionarle, allora in un tal fondamento le astratte determinazioni religiose saranno davvero risolte e dissolte sia quanto la vita sociale serve a spiegare la vita religiosa, l'alienazione sociale a spiegare l'alienazione religiosa e non viceversa, a meno di non voler credere, con Stirner, che lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo avvenga in seguito a ciò che l'uomo "s'è messo in testa," e sia in quanto la trasformazione dei rapporti sociali produce la trasformazione dei rapporti ideali, e non viceversa (se non in quanto la sovrastruttura, già derivata dai rapporti strutturali, intervenga a sua volta su di essi, ma naturalmente ora non è questione di questo). In conclusione, si esplicita ora *quel carattere storico* dell'essere dell'uomo che nei *Manoscritti* era ancora soltanto implicito nelle analisi del lavoro alienato, del "rapporto di proprietà privata" e della *socialità* dell'esser sensibile dell'uomo, fino a non consentire piú alcuna definizione astratta dell'uomo, che non tenga conto che egli "appartiene sempre ad una determinata forma sociale" secondo la quale dev'essere giudicato tutto ciò che lo riguarda.

"VIII. Tutta la vita sociale è essenzialmente *pratica*. Tutti i misteri che trascinano la teoria verso il misticismo, trovano la loro soluzione razionale nella prassi umana e nella comprensione di questa prassi."

Marx dice qui esplicitamente quanto abbiamo notato sopra, e cioè che la comprensione e l'attuazione della prassi vale essa soltanto a spiegare razionalmente i "misteri," cioè le cause, ancora a Feuerbach nascoste, del nascere dell'alienazione religiosa: a spiegarli in quanto comprensione della prassi, cioè in quanto riconoscimento del condizionamento sociale del loro sorgere, ad eliminarli in quanto soppressione delle circostanze che l'hanno determinato.

"IX. Il punto piú alto cui giunge il materialismo *intuitivo*, cioè il materialismo che non intende la sensibilità come attività pratica, è l'intuizione degli individui singoli e della società borghese."

Abbiamo già visto, a proposito della prima *Tesi,* le rigorose implicazioni gnoseologiche del termine "intuizione," che si limita al lato passivo, recettivo, conseguente al limite teoretico del modo d'intendere la sensibilità. Qui Marx, parlando dell'"intuizione degl'individui singoli" e della "società borghese" s'esprime in maniera fortemente sintetica, significando insieme sia l'atteggiamento osservativo, recettivo-empirico del materialismo (il quale non può pretendere di *analiz-*

zare razionalmente la società, ma soltanto di constatarla, d'intuirla, non dunque di problematizzarla) e sia il limite, piú grave, onde esso non può superare un atteggiamento di accettazione della società che ha *intuito.* Marx ha però anche parlato d'un maximum, d'un "punto piú alto" che, entro i suoi limiti, il materialismo pure raggiunge, e ciò si riferisce evidentemente al primo dei due aspetti che abbiamo notato, in quanto il materialismo, se non riesce né a "spiegare" la società borghese né a correggerne le contraddizioni, perché per questo dovrebbe guadagnare la prospettiva della prassi, riesce però ad *intuirla* in quanto comprende, ad. es., il fondamento materiale utilitaristico di essa, e non pretende di giustificarla "razionalmente," di mistificare l'empiria trasformandola in necessità razionale ecc. Perciò stesso, però, questo "punto piú alto" è insieme limitato ed invalicabile perché su ciò che *recettivamente,* cioè solo *teoricamente* (quasi addirittura nel senso etimologico d'un "vedere") *s'intuisce* non è dato, ovviamente, d'intervenire.

"X. Il punto di vista del vecchio materialismo è la società borghese, il punto di vista del materialismo nuovo è la società umana o l'umanità sociale."

Ancora una volta, nonostante le apparenze, Marx non si è ripetuto; perché nel proclamare il punto di vista del nuovo materialismo come quello della "società umana o dell'umanità sociale" egli, non che indulgere alla consuetudine delle inversioni che spesso è peculiare al suo stile, ha cercato di esprimere sinteticamente la reciprocità dell'esser sociale dell'umanità, cioè dell'impossibilità di concepire l'umanità indipendentemente dalla società e dalla storia, e dell'esser umana la società, cioè dell'impossibilità di concepire la società in astratto e non, rigorosamente, come, appunto, l'esser sociale dell'uomo: una precisazione che serve contemporaneamente ad opporsi al concetto feuerbachiano di "genere" (una "umanità non sociale") ed a controbattere l'accusa di Stirner, di concepire una "società" al di sopra dell'individuo.

"XI. I filosofi hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo, ma si tratta di *trasformarlo.*"

"Fin qui è giunto lo Spirito del mondo," aveva detto Hegel, dopo aver seguito il volo circolare dell'uccello di Minerva nel crepuscolo d'un'epoca che la filosofia non valeva a ringiovanire. Marx prende atto di questa triste fine della storia dello Spirito, e rivolto all'altro orizzonte ove il sole è per sorgere, soggiunge: "e di qui comincia la storia dell'uomo."

Capitolo quinto

La Miseria della filosofia

1. *Marx e Proudhon*

Se *L'Ideologia tedesca* decide il processo di autochiarificazione del giovane Marx in ordine alla concezione materialistica della storia attraverso la mediazione della critica piú particolare e severa d'una opera che, come quella di Stirner, proprio nella sua ingenua immediatezza, serviva fedelmente da specchio della situazione e della problematica dell'"ideologia" del tempo, la *Miseria della filosofia,* scritta da Marx a Bruxelles fra il dicembre 1846 e la metà di giugno del 1847 e pubblicata il mese successivo[1] apre a lui, attraverso l'esame d'un'altra opera che per molti aspetti può esser raffrontata a *L'Unico* stirneriano, e cioè del *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* di P.J. Proudhon,[2] la strada maestra di quella critica dell'economia politica cui egli dedicherà d'ora in poi la maggior parte delle sue forze di scienziato e di pensatore rivoluzionario. Mentre, però, Marx non aveva avuto rapporti personali con Stirner, egli aveva invece conosciuto molto bene Proudhon a Parigi, e noi abbiamo già incontrato in diversi scritti di Marx, dagli articoli sulla *Renana* ai *Manoscritti* ed alla *Sacra famiglia,* giudizi che lo riguardano, molti dei quali abbastanza positivi. Il rapporto Marx-Proudhon ha quindi una sua piccola storia, che d'altra parte è stata riassunta da Marx stesso, molti anni piú tardi, in quella celebre lettera a Johann Baptist von Schweitzer del 24 gennaio 1865 che assieme alla ancor piú celebre lettera a Paul Annenkov, del 28 dicembre 1846[3] gli editori della *Miseria della filosofia* usano aggiungervi in appendice. Marx scrive a Schweitzer, fra l'altro: "Non ricordo i primi lavori di Proudhon. Il suo scritto da scolaretto sulla *Langue universelle* è una prova della disinvoltura con cui abbordò dei problemi per la soluzione dei quali gli facevano difetto le nozioni piú elementari. [capov.] La sua prima opera *Qu'est ce que la proprieté?*[4] è di gran lunga la migliore. Essa fa epoca, se non per la novità di ciò che afferma, per lo meno per il modo nuovo e ardito di dire tutto. I socialisti francesi, di cui Proudhon conosceva gli scritti, avevano naturalmente non solo criticato da diversi punti di vista la *proprietà,* ma l'avevano addirittura utopisticamente soppressa. Nel suo libro, Proudhon sta a Saint-Simon

e a Fourier presso a poco come Feuerbach sta a Hegel. Di fronte a Hegel, Feuerbach è ben modesto. Tuttavia *dopo* Hegel ha fatto epoca, poiché ha posto l'accento su dei punti sgraditi alla coscienza cristiana e importanti per il progresso della critica filosofica, punti che Hegel aveva lasciati in una mistica penombra. [capov.] Lo stile di questo scritto di Proudhon è ancora, per cosí dire, assai muscoloso; ed è questo stile che, a mio avviso, costituisce il pregio maggiore dell'opera. Si vede bene che, anche quando ripete cose già dette, Proudhon scopre che ciò che egli dice è nuovo per lui, e che come tale egli lo spaccia al lettore. [capov.] L'audacia provocante con cui egli mette la mano sul *santuario* economico, i paradossi arguti con cui si prende gioco dello stolido senso comune borghese, la sua critica corrosiva, la suo ironia amara punteggiata qua e là da un sentimento profondo e sincero di rivolta contro le infamie dell'ordine stabilito, il suo spirito rivoluzionario: ecco ciò che elettrizzò i lettori di *Qu'est ce que la propriété?* e diede un potente impulso fin dall'apparizione del libro. In una storia rigorosamente scientifica dell'economia politica, l'opera di Proudhon meriterebbe appena una menzione. Ma questi libri sensazionali esercitano una funzione nelle scienze, allo stesso modo che nella letteratura."[5]

Marx, dunque, aveva conservato un'impressione non del tutto sfavorevole della prima opera di Proudhon; e ciò si spiega, a nostro avviso, con quanto egli dice poco piú oltre, nella stessa lettera, quando, già a proposito del *Système*, ne critica "la goffa ed uggiosa pedanteria dell'autodidatta che vuol fare l'erudito, dell'ex operaio che ha perduto la fierezza di sapersi pensatore indipendente e originale": è quest'ultimo aspetto, dunque, che egli apprezza nel primo Proudhon: l'esser egli ancora, ed almeno per un certo verso, il portavoce d'una *protesta di classe,* sia pure scientificamente inadeguata; e questo spiega anche la difesa di lui, nella *Sacra famiglia,* contro Edgar Bauer. Ma non appena Proudhon abbandona sia nei fatti che nelle idee questa sua posizione di classe, per divenire un "vero e proprio *parvenu* della scienza," è naturale che Marx non veda piú, nella sua opera, alcun aspetto positivo. Del resto noi sappiamo che anche la *Sacra famiglia* e, piú ancora, i *Manoscritti* avevano avanzato le prime riserve sul merito di *Qu'est ce que la propriété?*, riserve che ora Marx chiarisce definitivamente:

"Ma ad onta del suo piglio da iconoclasta, già in questa sua prima opera, si nota questa contraddizione: che Proudhon da un lato fa il processo alla società dal punto di vista e con gli occhi del piccolo contadino (in seguito del piccolo borghese) francese, e dall'altro le applica la pietra di paragone trasmessagli dai socialisti [capov.]. D'altronde lo stesso titolo del libro ne indicava l'insufficienza.

La domanda era posta troppo impropriamente perché vi si potesse rispondere correttamente. La proprietà greco-romana era stata sostituita dalla proprietà feudale, questa a sua volta dalla proprietà borghese. La storia stessa si era preoccupata cosí di criticare rapporti di proprietà del passato. Quello che invece avrebbe dovuto costituire l'oggetto della trattazione di Proudhon erano i rapporti della moderna proprietà borghese. Alla domanda sulla natura di questi rapporti, non si poteva rispondere se non con un'analisi critica dell'*economia politica*, la quale abbracciasse l'insieme di tali rapporti di proprietà, non nella loro espressione giuridica di rapporti di volontà, bensí nella loro forma reale di rapporti della produzione materiale. Poiché Proudhon subordina il complesso di questi rapporti economici alla nozione giuridica della proprietà, non gli era possibile andar oltre la risposta già data da Brissot,[6] negli stessi termini, prima del 1789: 'la proprietà è il furto' [capov.]. La conclusione che si può trarre da tutto questo è che le nozioni giuridiche del borghese sul *furto* si applicano altrettanto bene ai suoi *onesti* profitti. D'altra parte, poiché il *furto* in quanto violazione della proprietà *presuppone la proprietà*, Proudhon s'impania in ogni sorta di nozioni confuse e fantastiche sulla *vera* proprietà borghese."[7]

Segue un accenno ai rapporti personali di Marx con Proudhon a Parigi: "Durante la mia permanenza a Parigi nel 1844, entrai personalmente in relazione con Proudhon. Ricordo questa circostanza perché fino a un certo punto io sono responsabile della sua *sophistication,* parola usata dagli inglesi per designare la contraffazione di una merce. In lunghe discussioni, che si protraevano spesso per tutta la notte, io l'infestavo di hegelismo con suo grave pregiudizio poiché, non conoscendo egli il tedesco, non poteva studiare la cosa a fondo [capov.]. L'opera che io avevo cominciato fu proseguita, dopo la mia espulsione dalla Francia, dal signor Karl Grün, professore di filosofia tedesca, il quale aveva su di me il vantaggio di non capire nulla di quello che insegnava [capov.]. Poco prima della pubblicazione della sua seconda opera importante, *Philosophie de la misère* ecc., Proudhon me ne dette l'annuncio in una lettera assai particolareggiata, dove fra l'altro si trovano queste parole: 'Attendo ora la sferza della vostra critica.' E ben presto questa lo colpí (nella mia *Misère de la Philosophie*, ecc., Parigi, 1847) in modo da rompere per sempre la nostra amicizia.

"Da quanto precede, potete vedere che la *Philosophie de la misère ou système des contradictions économiques* doveva, infine, rispondere alla domanda; *Qu'est ce que la propriété?* In effetti Proudhon aveva iniziato i suoi studi economici solo dopo la pubblicazione di quel suo primo libro; ed aveva scoperto che, per risolvere la que-

stione da lui posta, bisognava rispondere non con delle invettive ma con un'analisi dell'economia politica moderna. Contemporaneamente tentò di stabilire il *sistema* delle *categorie* economiche per mezzo della dialettica. La *contraddizione* hegeliana doveva sostituire l'insolubile *antinomia* di Kant, come mezzo di sviluppo. [capov.] Per la critica di questi due grossi volumi, devo rimandarvi alla mia risposta, ove, fra l'altro, ho mostrato quanto poco Proudhon abbia penetrato il mistero della dialettica scientifica, e quante volte, d'altra parte, egli condivida le illusioni della filosofia "speculativa": *invece di considerare le categorie economiche come espressioni teoriche di rapporti di produzione storici, corrispondenti a un determinato grado di sviluppo della produzione materiale,* la sua immaginazione le trasforma in *idee eterne,* preesistenti ad ogni realtà, e in tal modo per una via traversa, si ritrova al suo punto di partenza: il punto di vista dell'economia borghese."[8]

L'ultimo corsivo di Marx ha l'importanza non solo di riassumere il senso della sua critica a Proudhon, ma anche di formulare il fondamento metodologico generale della sua critica dell'economia politica, in dipendenza dalla concezione materialistica della storia, indicandocene quel punto centrale in cui s'incontrano e si connettono l'*interpretazione* materialistica della storia, la *critica dell'economia politica,* l'individuazione delle *contraddizioni* della società borghese e la *teoria rivoluzionaria.* L'interpretazione materialistica della storia ha rovesciato il rapporto di condizionalità di struttura e sovrastruttura: sono i rapporti di produzione economica a condizionare le espressioni del diritto, della politica, della scienza e della cultura, e cioè le rappresentazioni che gli uomini si formano, intorno alla loro vita materiale e morale; ed è sul terreno dei rapporti storici di produzione che si determinano quelle contraddizioni di fondo che provocano la divisione in classi, l'alienazione, lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo ecc., sempre in modi storicamente diversi secondo la diversità storica dei rapporti di produzione stessi. Non riconoscere la condizionalità della struttura, illudersi che siano le idee a fare la storia non significa soltanto *interpretare* falsamente il mondo dei rapporti umani, ma anche precludersi la via all'eliminazione delle contraddizioni pratiche di questo mondo, che poi significano la sofferenza e la disumanazione della maggior parte dei membri della società, e dunque rientrare, piú o meno consapevolmente, in quell'atteggiamento onde la società borghese difende se stessa mistificando la propria struttura storicamente condizionata come una condizione di raggiunta emancipazione e libertà dell'uomo e di raggiunta garanzia dei suoi diritti. Che il mondo sia retto da una suprema ragione provvidenziale, che la destinazione dell'uomo sia di superare le volgari cure mondane per i piú

alti interessi dello spirito, son questi *di fatto* — ed a parte le intenzioni dei singoli pensatori — i princípi dell'elusione delle contraddizioni reali della società, e dunque della conservazione sociale.

Fin qui restiamo, però, nell'ambito di quella critica generale dell'"ideologia," di cui abbiamo seguito tutti gli sviluppi nell'*Ideologia tedesca.* Ma fra le attività sovrastrutturali una particolarmente si trova in piú diretta connessione con la struttura, in quanto s'è impegnata a porre e risolvere proprio i problemi della vita economica, ed a costruire una scienza della produzione e dei suoi rapporti: è questa la scienza degli economisti classici, apparsa proprio nel momento in cui la borghesia operava il rovesciamento rivoluzionario delle strutture feudali e delle sovrastrutture assolutistiche, e nel quale, dunque, non poteva celebrare meglio la propria vittoria e consolidarla idealmente, che col rappresentarla come il raggiungimento delle condizioni ideali dell'*ordine razionale* applicato e quasi calato nella sfera dei rapporti di produzione: e questo dimenticando e disconoscendo la stessa *storicità* della propria origine rivoluzionaria — una storicità che sarebbe apparsa casualità, contingenza, provvisorietà — e considerando le strutture rovesciate non come *precedenti* storici e temporali, ma come errori, inadeguatezze da misurarsi in rapporto al supremo modello dell'ordine ormai raggiunto. Siamo, come si vede, di fronte alla trincea piú munita dello schieramento "ideologico" borghese, perché non solo maschera, ma sbarra l'accesso alla ricognizione del campo dei rapporti produttivi e delle loro contraddizioni, in quanto, anziché eluderne e sviarne la considerazione, trasforma direttamente quelle contraddizioni in espressioni dell'ordine razionale, e questo applicando lo stesso procedimento metodologico generale dell'ideologia, che è quello di ipostatizzare categorie storiche come "idee eterne," considerando, in questo caso, le *categorie economiche* non come "espressioni teoriche di rapporti di produzione storici, corrispondenti a un determinato grado di sviluppo della produzione materiale," bensí come leggi immutabili dell'ordine razionale. E ognuno vede che da questo punto di vista non possono darsi *contraddizioni* sociali, né dunque è legittima alcuna azione rivoluzionaria.

Tuttavia, come sappiamo, l'esistenza di contraddizioni nella società borghese è quel punto incontrovertibile dal quale ha preso avvio, come da una constatazione di fatto, tutto lo sviluppo della critica sociale di Marx, da quando appunto la critica dello Stato moderno l'ha sospinto alla critica della società moderna: perché nella società borghese *l'operaio è tanto piú povero quanto piú produce ricchezza*? E perché il lavoro alienato dell'operaio è reciproco della concentrazione capitalistica all'interno del rapporto borghese di proprietà privata? Sono queste le manifestazioni d'un ordine razionale *eterno* nei rapporti

di produzione, se l'operaio ed il capitalista sono figure che compaiono soltanto ad un certo momento della storia, se il "rapporto di proprietà privata" si configura nei termini del *lavoro salariato* e del *capitale* soltanto nella società borghese moderna? Cade dunque, con la *razionalità* dell'ordine borghese, anche la sua "eternità"; cade, con la "razionalità-eternità" di quest'ordine tutta l'impalcatura sovrastrutturale delle "idee eterne" che muovono lo sviluppo storico. La concezione materialistica della storia che subentra come correzione di tutta questa prospettiva capovolta ed estraniata dei rapporti umani, e dunque come critica dell'"ideologia" in generale è essa stessa a rivolgere il suo principio critico contro la "scienza" degli economisti classici: non soltanto le "idee" in generale sono "espressioni teoriche dei rapporti sociali" ma le stesse "categorie economiche" sono "espressioni teoriche di rapporti di produzione storici, corrispondenti a un determinato sviluppo della produzione materiale."

Ma ritorniamo al nostro testo. Sorvolando su quanto è riassunto o citazione dall'opera di cui dovremo invece occuparci dettagliatamente, troviamo poco oltre qualcosa che vale riferire, sull'attività di Proudhon posteriore al *Système*.

"Per quanto duro possa apparire questo giudizio [Proudhon espressione della piccola borghesia] sono costretto a confermarlo ancor oggi, parola per parola. Ma è importante non dimenticare che allorché io proclamai e dimostrai teoricamente che il libro di Proudhon non era che il codice del socialismo piccolo-borghese, contro quel medesimo Proudhon furono scagliati anatemi dagli economisti e dai socialisti di allora i quali assieme lo accusavano di essere un arcirivoluzionario. Per questo, in seguito, non ho mai unito la mia voce a quelli che lanciavano altre grida sul suo 'tradimento' della rivoluzione. Non era colpa sua se, mal compreso fin dall'inizio da altri come da sé stesso, non abbia poi corrisposto a speranze che nulla giustificava. [...] In realtà la rivoluzione di febbraio giunse molto male a proposito per Proudhon, il quale, poche settimane prima, aveva irrefutabilmente dimostrato che 'l'era delle rivoluzioni' era passata per sempre. Tuttavia il suo comportamento nell'Assemblea nazionale non merita che elogi, sebbene dimostri la sua poca intelligenza della situazione. Dopo l'insurrezione di giugno, tenere un atteggiamento quale il suo era un atto di grande coraggio. Ed ebbe poi oltretutto una fortunata conseguenza: poiché Thiers, nella sua risposta alle proposte di Proudhon — pubblicata in seguito in volume — svelò il meschino piedistallo su cui si ergeva questa colonna intellettuale della borghesia francese. Di fronte a Thiers, Proudhon assunse infatti le proporzioni di un colosso antidiluviano. [capov.] Le sue ultime gesta economiche furono la scoperta del 'Credito gratuito' e della 'Banca del popolo' che

avrebbe dovuto realizzarlo," e Marx cita la confutazione di queste idee proudhoniane da lui compiuta in *Per la critica dell'economia politica.* "Qualche anno fa Proudhon scrisse una tesi sulle imposte, credo per un concorso bandito dal governo cantonale del Vaud. Qui dilegua l'ultimo bagliore di genio: non resta che il piccolo borghese puro e semplice. [capov.] Gli scritti politici e filosofici di Proudhon hanno tutti il medesimo carattere duplice e contraddittorio che abbiamo notato nei suoi lavori economici. Inoltre, non hanno che un'importanza locale limitata alla Francia. Tuttavia i suoi attacchi contro la religione e la chiesa avevano una grande importanza locale, in un'epoca in cui i socialisti francesi si vantavano dei loro sentimenti religiosi come di una superiorità sul volterianesimo del secolo XVIII e sull'ateismo tedesco del secolo XIX. Se Pietro il Grande aveva abbattuto la barbarie russa con la barbarie, Proudhon fece del suo meglio per demolire la frase francese con la frase. [capov.] Quelli poi che non possono esser piú considerati solo dei cattivi lavori, ma addirittura degli obbrobri — perfettamente consoni, tuttavia, ai suoi sentimenti da bottegaio — sono il suo libro sul colpo di Stato, nel quale civetta con L. Bonaparte e si sforza di renderlo accetto agli operai francesi, e l'altro, contro la Polonia, che, in onore dello zar, egli tratta con un cinismo da cretino."[9]

Passiamo ora al secondo fra i documenti su ricordati, che è però il primo in ordine di tempo perché risale precisamente ai giorni in cui Marx lesse il *Système*, e cioè alla lettera ad Annenkov. Anche per questo testo noi sorvoleremo su ciò che è soltanto anticipazione di determinate analisi critiche della *Miseria della filosofia* che noi dovremo esaminare dettagliatamente, per considerare alcuni testi peraltro molto noti, in cui Marx insiste sul collegamento fra la concezione materialistica della storia e la critica dell'economia politica che noi abbiamo messo precedentemente in rilievo.

"Perché il signor Proudhon parla di Dio, della ragione universale, della ragione impersonale dell'umanità, che non sbaglia mai, che rimane immutabile attraverso tutte le età e di cui basta avere la giusta coscienza per conoscere la verità? Perché fa mostra di un debole hegelianismo per darsi l'apparenza di un pensatore audace? Egli stesso fornisce la chiave dell'enigma. Il signor Proudhon vede nella storia una serie di sviluppi sociali; trova che il progresso si realizza nella storia; e infine trova che gli uomini, come individui, non sapevano quel che facevano e si sbagliavano sui propri moventi, vale a dire, a un primo sguardo il loro sviluppo sociale appare distinto, separato e indipendente dal loro sviluppo individuale. Egli non può spiegare questi fatti e perciò si accontenta di inventare l'ipotesi della ragione universale rivelantesi. Nulla è piú facile che inventare delle cause mistiche,

e cioè, frasi prive di senso comune." "Ma quando il signor Proudhon ammette di non capire nulla dello sviluppo storico dell'umanità," ed egli fa quest'ammissione servendosi di parole altisonanti quali: Ragione Universale, Dio, ecc., "non ammette forse implicitamente e necessariamente di essere incapace di comprendere lo sviluppo economico?"[10]

L'ultima osservazione è molto meno ovvia di quanto sembri a prima vista, perché vale a confermare la connessione che abbiamo rilevata nella lettera a Schweitzer fra la considerazione storica e quella economica, e per conseguenza fra la "critica storica" (o interpretazione materialistica della storia e critica generale dell'"ideologia") e la critica dell'economia politica: connessione che conferisce validità ad entrambe, in quanto la critica dell'economia politica trova nell'interpretazione materialistica della storia il fondamento della propria validità sia dal punto di vista del contenuto, la vita produttiva degli uomini, riconosciuto nel suo *differenziale* carattere di sviluppo storico e storicamente condizionato, e sia dal punto di vista della forma, cioè del metodo, in quanto le viene offerto il criterio per riconoscere i procedimenti ipostatizzanti e viziosamente astraenti dell'economia classica o "ideologica" (un punto, questo, sul quale ritorneremo in dettaglio in sede d'esame della *Miseria della filosofia*); mentre reciprocamente l'interpretazione materialistica della storia trova nella critica dell'economia politica la convalida d'una *verifica* scientifica nel rivelarsi della sua *efficienza risolutiva* delle aporie logiche, riflesso delle contraddizioni reali della società (e dunque delle prime come delle seconde) che la "scienza" degli economisti classici non aveva né individuate né risolte, col suo procedimento rovesciato di far condizionare il processo reale dal movimento delle categorie, di concepire le categorie come "eterne" ed i contrasti reali (colti nel migliore dei casi dagli economisti critici, come Ricardo) come ineliminabili e contingenti inadeguatezze all'ordine razionale.

"Che cosa è la società, qualunque sia la sua forma? Il prodotto della reciproca azione degli uomini. Sono gli uomini liberi di scegliersi questa o quest'altra forma di società? Affatto. Scegliete uno stadio particolare di sviluppo delle forze produttive dell'uomo ed avrete una forma particolare di commercio e di consumo. Scegliete stadi particolari di sviluppo della produzione ed avrete un'organizzazione corrispondente della famiglia, degli ordini o classi, in una parola, una particolare società civile corrispondente. Presupponete una società civile particolare e avrete condizioni politiche particolari, che sono soltanto l'espressione ufficiale della società civile. Il signor Proudhon non lo comprenderà mai perché è convinto di fare qualcosa di grande richiamandosi dallo Stato alla società, vale a dire, dal *résumé* ufficiale della società alla società ufficiale. [capov.] È superfluo aggiungere che

gli uomini non sono liberi di scegliere le proprie *forze produttive* — che sono la base di tutta la loro storia — perché ogni forza produttiva è una forza acquisita, il prodotto dell'attività anteriore. [capov.] Le forze produttive sono dunque il risultato della energia umana pratica; ma questa energia è essa stessa condizionata dalle circostanze in cui gli uomini si trovano, dalle forze produttive già conquistate, dalla forma sociale preesistente, che esse non creano e che è il prodotto della generazione precedente. Per il semplice fatto che ogni successiva generazione si trova in possesso delle forze produttive conquistate dalla generazione precedente, che servono come materia prima per un nuova produzione, nella storia umana si forma una concatenazione, vi è una storia dell'umanità che è divenuta ancora piú una storia dell'umanità da quando le forze produttive dell'uomo e di conseguenza i suoi rapporti sociali si sono estesi. Di qui consegue necessariamente: la storia sociale degli uomini non è altro che la storia del loro sviluppo sociale, ne siano essi coscienti o no. I loro rapporti materiali sono la base di tutti i loro rapporti. Questi rapporti materiali sono soltanto le forme necessarie in cui si realizza la loro attività materiale ed individuale."[11]

Questo testo ha l'importanza di riassumere con molta chiarezza il motivo iniziale della stessa interpretazione materialistica della storia, e cioè l'analisi del movimento storico, e di elencare distintamente i suoi elementi (piú distintamente, aggiungiamo, di quanto non fosse stato fatto nell'*Ideologia tedesca*) che sono: 1) le forze di produzione; 2) i rapporti di produzione; 3) le forme sociali di relazioni[12]; 4) e già nella sfera della sovrastruttura, le forme politiche di relazione, cui conseguono le forme giuridiche e le manifestazioni culturali. In secondo luogo qui Marx non manca di ritornare al primo elemento, per mostrare come esso non sia assunto come un inizio astratto ed arbitrario, ma sia visto esso stesso come conseguente alla precedente condizione sociale, cioè al precedente insieme di forze di produzione, rapporti di produzione e rapporti sociali, che condiziona la situazione presente che l'ha ereditato, formando la concatenazione storica. Che questa concatenazione sia poi anche uno *sviluppo,* ciò è assicurato dal fatto che, come abbiamo già notato a proposito dell'*Ideologia tedesca,* mentre le forze di produzione tendono sempre a moltiplicarsi, le forme di relazioni che le inquadrano tenderebbero alla staticità, alla conservazione dell'ordine che hanno instaurato, fino a che esse non finiscono per costituire un impaccio per le accresciute forze produttive, come un involucro che le comprima e che non ne sopporti la tensione, ed è a questo punto che le forme di relazioni (rapporti di produzione e rapporti sociali, ma ad un certo punto, e conseguentemente, anche i rapporti politici che sono già sovrastrutturali) devono essere mutate,

e sostituite da altre che valgano ad inquadrare debitamente le forze produttive, cioè senza porsi con esse in contraddizione. Marx lo dice nel testo immediatamente seguente:

"Il signor Proudhon confonde idee e cose. Gli uomini non abbandonano mai quello che hanno conquistato, ma ciò non significa che essi non abbandonino mai la forma sociale in cui hanno acquisito certe forze produttive. Al contrario, per non essere privati dei risultati ottenuti e perdere i frutti della civiltà, essi sono obbligati, dal momento in cui la forma del loro *commerce* non corrisponde piú alle forze produttive testé acquisite, a cambiare tutte le loro forme sociali tradizionali. Mi servo della parola *commerce* nel senso piú largo, che noi diamo a *Verkehr* in tedesco. Per esempio: i privilegi, l'istituzione delle gilde e delle corporazioni, il regime di regolamentazione medievale, erano rapporti sociali che, essi soli, corrispondevano alle forze produttive acquisite ed alla condizione sociale preesistente, da cui queste istituzioni erano sorte. All'ombra di queste istituzioni sociali e di queste regolamentazioni, si accumulava il capitale, si sviluppava il commercio transoceanico, si fondavano le colonie. Ma i frutti di tutto ciò sarebbero stati in pericolo se gli uomini avessero tentato di conservare le stesse forme all'ombra delle quali questi frutti erano maturati. Di qui scoppiarono due tempeste: le Rivoluzioni del 1640 e del 1688. Tutte le vecchie forme economiche, le relazioni sociali ad esse corrispondenti, le condizioni politiche che erano l'espressione ufficiale della vecchia società civile, furono distrutte in Inghilterra. Cosí le forme economiche in cui gli uomini producono, consumano, scambiano, sono *transitorie* e *storiche*. Quando si conquistano nuove forze produttive gli uomini cambiano il loro modo di produzione e con il modo di produzione, tutti i rapporti economici che sono soltanto i rapporti necessari di questo particolare modo di produzione.

"Questo è quel che il signor Proudhon non ha capito ed, ancora meno, dimostrato. Il signor Proudhon, incapace di seguire il reale movimento della storia, costruisce una fantasmagoria che egli pretenziosamente definisce dialettica. Egli non sente la necessità di parlare del XVII secolo, del XVIII o del XIX, perché la sua storia procede nel regno brumoso della immaginazione e si eleva molto al di sopra dello spazio e del tempo. In breve, non è storia, ma anticaglia hegeliana, non è storia profana, la storia dell'uomo, ma storia sacra, la storia delle idee. Da questo punto di vista l'uomo è soltanto lo strumento di cui l'Idea o la ragione eterna si servono per rivelarsi. S'intende che le *evoluzioni* di cui il signor Proudhon parla sono evoluzioni che si compiono entro il grembo mistico dell'Idea assoluta. Se strappate il velo a questo linguaggio mistico, ne viene che il signor Proudhon vi offre l'ordine in cui le categorie economiche si dispon-

gono nella sua stessa mente. Non richiederà un grande sforzo da parte mia dimostrarvi che è l'ordine di una mente molto disordinata."[13]

La precisazione terminologica del primo di questi due capoversi vale a confermare il piú largo significato del termine "forme di relazioni" che noi abbiamo sempre tenuto presente, all'interno del quale si distribuisce il rapporto stesso di condizionalità economica, diciamo, dal basso verso l'alto. Si conferma inoltre che il cambiamento delle forme di relazioni inadeguate al premere delle forze di produzione è di regola una trasformazione rivoluzionaria, tanto piú ampia e profonda quanto piú organiche erano la struttura, la connessione e l'efficienza dei rapporti di produzione (e non è da dimenticare che nella società borghese il capitale stesso "non è una cosa, ma un determinato rapporto di produzione sociale, appartenente ad una determinata formazione storica della società"[14]). Il secondo capoverso riporta debitamente Proudhon nei quadri dell'"ideologia," ed applica a lui letteralmente la stessa critica che è stata rivolta contro Stirner, con l'aggravante che qui la "storia sacra," la "storia delle idee," non mistifica rapporti culturali o politici o generalmente sociali, ma proprio quelle "categorie" economiche che devono invece servire da strumento diretto per la demistificazione idealistica. Aggiungiamo che quando Marx riferisce ad un condizionamento hegeliano l'idealismo economico di Proudhon dice qualcosa di ancor piú vero, ossia di ancor piú documentabile di quanto egli (e Proudhon stesso) non potessero immaginare, se pensiamo ai lavori jenensi del giovane Hegel, ed in particolare al *System der Sittlichkeit* in cui Hegel tenta precisamente di disegnare una "evoluzione" delle categorie economiche in senso idealistico: dove il raffronto va, evidentemente, a tutto svantaggio di Proudhon che compie la stessa operazione a distanza d'un quarantennio, dopo Fourier, Owen, il cartismo, le polemiche su Ricardo, i primi lavori di Engels e le notti di discussione con Marx. Questo testo si collega dunque alla critica dell'ideologismo economico proudhoniano, che è uno degli aspetti piú importanti della *Miseria della filosofia,* per il quale quest'opera si pone, insieme a *Lavoro salariato e capitale,* come immediato antecedente della critica del metodo dell'economia classica che sarà svolta nei *Grundrisse* e nel *Capitale.* Marx, del resto, insiste ancora parecchio su questo punto anche nella lettera di cui ci stiamo occupando. Poco piú oltre egli dice, infatti:

"Cosí il signor Proudhon, soprattutto perché manca di conoscenza storica, non ha compreso che gli uomini nel mentre sviluppano le loro forze produttive, vale a dire mentre vivono, sviluppano determinati rapporti reciproci e che la natura di questi rapporti deve cambiare necessariamente con il mutamento e lo sviluppo delle forze produttive. Egli non ha compreso che le *categorie economiche* sono

soltanto le *espressioni astratte* di questi rapporti reali e restano vere soltanto in quanto esistono questi rapporti. Egli cade dunque nell'errore degli economisti borghesi che considerano queste categorie economiche come eterne e non come leggi storiche che sono leggi soltanto per un particolare sviluppo storico, per un definito sviluppo delle forze produttive. Invece, dunque, di considerare le categorie politico-economiche come le espressioni astratte di rapporti reali, transitori, storici, sociali, il signor Proudhon, grazie ad una mistica trasposizione, vede soltanto i rapporti reali come una materializzazione di queste astrazioni. Queste astrazioni sono esse stesse formule che erano dormienti nel cuore di Dio Padre sin dalla creazione del mondo.

"Ma qui il nostro buon signor Proudhon cade in preoccupanti convulsioni intellettuali. Se tutte queste categorie economiche sono emanazioni del cuore di Dio, son la vita eterna e nascosta dell'uomo, come può dunque accadere primo che esista una cosa quale lo sviluppo, e, secondo, che il signor Proudhon non sia un conservatore?"[15]

La precedente denuncia dell'ideologismo economico di Proudhon si precisa nel senso delle determinazioni del metodo, e quindi secondo i due elementi essenziali *la cui sintesi* differenzia il *nuovo* metodo di Marx da quello degli ideologi e cioè la conoscenza storica e l'astrazione categoriale; sí da annunciarsi il metodo della nuova scienza come quello dell'*astrazione storica* — o *storicamente determinata* — in contrapposizione a quello dell'astrazione metafisica, che sostantifica le categorie e considera "i rapporti reali come una materializzazione di queste astrazioni." Marx ha, infatti, cominciato col dire che "è perché manca di conoscenza storica" che Proudhon non comprende la condizionalità del movimento delle forze e dei rapporti di produzione sulle "espressioni astratte" di questo movimento. Con gli economisti borghesi, quindi, Proudhon rende queste categorie indipendenti da ciò di cui esse sono le espressioni, dal loro contenuto storico, le rende contenuto a sé stesse, quindi le ipostatizza, e considera il contenuto, cioè "i rapporti reali" come una manifestazione, una "materializzazione" di queste astrazioni: come "il predicato di quello che doveva essere il loro predicato," potrebbe Marx ripetere nel linguaggio della *Critica del diritto statuale hegeliano* che, se non ancora nella sfera economica e nel quadro del materialismo storico, aveva però già inteso il vizio metodologico del processo ipostatizzante e "mistificante" dell'idealismo. Ma già in questa critica è contenuto almeno il criterio iniziale della correzione dell'errore che essa ha denunciato, e quindi del nuovo metodo della scienza. Questa dovrà, intanto, partire dalla "conoscenza storica," e non solo nel senso dell'informazione sui fatti, ma anche in quello della sua preliminarità metodologica, che corrisponde alla condizionalità materiale dei fatti della

vita produttiva sulle astrazioni categoriali; in secondo luogo, si tratterà d'intendere come i rapporti storici siano stati espressi dalle corrispondenti categorie e reciprocamente entro quali limiti specifici e storici le categorie valgano ad esprimere i rapporti reali. Siamo, beninteso, soltanto di fronte all'inizio della determinazione del nuovo metodo marxiano della scienza, che naturalmente non si riduce ad esso, ché altri problemi nasceranno fin dalla sua stessa applicazione concreta. Ma già tale criterio iniziale vale, come Marx dice alla fine di questo testo, da un lato ad intendere lo sviluppo complessivo dei fatti e delle idee nella loro corrispondenza e nel loro rapporto, e questo a differenza sia degli economisti razionalisti che non vedono sviluppo nelle categorie, considerandole fisse ed immutabili, e sia degli idealisti come Proudhon che delineano uno sviluppo autonomo delle categorie come una dialettica d'idee indipendenti dal movimento storico, e che anzi lo determinerebbero; e d'altro lato quel criterio spiega e giustifica non solo come il movimento storico implichi la soppressione delle forme di relazioni inadeguate alle nuove forze produttive e la loro sostituzione con forme nuove, ma assegna alla scienza — che usa le categorie come propri strumenti funzionali — il compito di riconoscere quell'inadeguatezza, e di prospettare le possibili soluzioni delle contraddizioni in cui essa consiste, configurandola come *critica* — e nel nostro caso, come critica della società politica, cioè borghese, critica delle sue condizioni obiettive, dei suoi rapporti di produzione e delle sue forme di relazioni, e conseguentemente critica dell'economia politica, cioè della scienza economica borghese che ha mancato d'individuarne le contraddizioni — e come teoria rivoluzionaria, come proposta di correzione pratica delle contraddizioni stesse, cioè d'instaurazione di diverse forme di relazioni. Mentre è evidente che a considerare il movimento economico come determinato da categorie "eterne" o anche da uno sviluppo provvidenziale di queste categorie, non si può non accettare un tale condizionamento, non si può non considerare l'ordine esistente come conseguenza d'una razionalità superiore, cioè non si può *non essere conservatori.* E Marx, infatti, poco oltre, dà all'ultima domanda "come può *Monsieur* Proudhon non essere un conservatore?," l'unica risposta possibile: egli, tutto sommato, finisce infatti con l'esserlo.

"Per il signor Proudhon [...] le astrazioni e le categorie sono la causa prima. Secondo lui, esse, e non gli uomini, fanno la storia. L'*astrazione,* la *categoria presa in quanto tale,* cioè separata dagli uomini e dalle loro attività materiali è naturalmente immortale, immobile, immutabile, è essa solo una forma dell'essere di pura ragione: il che è soltanto un'altra maniera di dire che l'astrazione in quanto tale è astratta. Mirabile tautologia! [capov.] Cosí, considerati come tau-

tologie, i rapporti economici per il signor Proudhon sono formule eterne senza origine o progresso."

Pure, non si tratta di tautologie innocue: esse nascondono la sanzione dell'ordine esistente, la conservazione sociale: "Il signor Proudhon non dichiara direttamente che *l'esistenza borghese* è per lui una *verità eterna*; egli lo dichiara indirettamente deificando le categorie che esprimono le relazioni borghesi sotto forma di pensiero. Egli considera i prodotti della società borghese come esistenze eterne indipendenti, dotate di vita propria, non appena si presentano alla sua mente sotto forma di categoria, sotto forma di pensiero. Cosí egli non si eleva al di sopra dell'orizzonte borghese. Nel mentre armeggia con idee borghesi, la cui verità eterna egli presuppone, cerca una sintesi, un equilibrio per queste idee e non vede che il metodo attraverso il quale esse raggiungono attualmente l'equilibrio è l'unico possibile.

"In realtà egli fa ciò che fanno tutti i buoni borghesi. Essi vi dicono tutti che in via di principio, cioè come idee astratte, la concorrenza, il monopolio, ecc., sono le sole basi della vita, ma che in pratica lasciano molto a desiderare. Essi tutti desiderano la concorrenza senza i suoi tragici effetti. Essi tutti vogliono l'impossibile, e cioè le condizioni d'esistenza borghesi senza le conseguenze inevitabili di quelle condizioni. Nessuno di loro comprende che la forma di produzione borghese è storica e transitoria, esattamente come lo era la forma feudale. Questo errore sorge dal fatto che l'uomo borghese è per loro l'unica base possibile di ogni società; essi non possono immaginare una società in cui gli uomini abbiano cessato di essere borghesi." In conclusione, "dalla testa ai piedi il signor Proudhon è il filosofo e l'economista della piccola borghesia. In una società progredita il piccolo borghese è necessariamente, per la sua stessa posizione, socialista da un lato ed economista dall'altro; cioè egli è abbagliato dalla magnificenza della grande borghesia e simpatizza con le miserie del popolo. Interiormente si lusinga di essere imparziale e di aver trovato il giusto equilibrio, che — egli pretende — è qualcosa di diverso dalla mediocrità. Un piccolo borghese di questo tipo divinizza la *contraddizione,* perché la contraddizione è la base della sua esistenza. Egli stesso non è altro che una contraddizione sociale in atto. Egli deve giustificare in teoria ciò che è in pratica, e il signor Proudhon ha il merito di essere l'interprete scientifico della piccola borghesia francese — un merito genuino, perché la piccola borghesia costituirà una parte integrante di tutte le imminenti rivoluzioni sociali."[16]

Terminata cosí la nostra considerazione di questi due documenti complementari alla *Miseria della filosofia,* possiamo ora intraprendere lo studio di quest'opera. Poiché, però, si tratta d'un lavoro critico

condotto press'a poco lungo lo stesso percorso dell'opera criticata, non possiamo far a meno di tener presente anche quest'ultima, e cioè il *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* di Pierre Joseph Proudhon; cosí come nello studio dell'*Ideologia tedesca* abbiamo dovuto tener presente l'*Unico.* Ma mentre l'*Ideologia tedesca* segue il "Libro" di Stirner pagina per pagina, qui il percorso della critica è alquanto piú libero. L'opera di Proudhon consta di due volumi, in cui si distribuiscono quattordici capitoli preceduti da un Prologo; Marx divide il suo lavoro in due parti: nella prima critica il solo secondo capitolo di Proudhon, sul *Valore*; nella seconda svolge anzitutto, nel primo numero, una complessiva critica del metodo proudhoniano, con riferimenti liberi; nel secondo, terzo e quarto conduce una critica molto piú rapida dei capitoli terzo, quarto, quinto, sesto e undicesimo del *Système*; e infine, nel quinto numero, prendendo spunto da una osservazione di Proudhon nel capitolo sesto, conclude l'opera con un importante gruppo di pagine di teoria rivoluzionaria. Noi seguiremo, naturalmente, quest'andamento della critica marxiana, che del resto corrisponde alla diversa importanza dei capitoli proudhoniani. Soltanto diremo qualcosa anche sul Prologo del *Système* e sull'ottavo capitolo, che vi corrisponde come contenuto, e questo sia per intender meglio lo stesso senso di alcuni passaggi della critica di Marx che non considera queste pagine, ma vi allude, e sia per presentare l'autore del *Système* con una certa compiutezza, come non occorreva fare a Marx, che gli era contemporaneo.

Il Prologo dell'opera di Proudhon dovrebbe presentare le ragioni filosofiche dell'intero lavoro, e cioè dedurre la legittimità dell'impresa di ridurre le contraddizioni della vita sociale *a sistema,* scoprendone, cioè l'immanente autorisoluzione. Per questo, dice Proudhon, io devo partire "dall'ipotesi d'un Dio." Pure — mi si dirà — supporre Dio significa negarlo: perché non partire dalla sua affermazione? Il fatto è — replica Proudhon — che mentre nei riguardi del mondo naturale e del suo ordinamento una simile affermazione sarebbe del tutto naturale, quando si passa a considerare il mondo dei rapporti umani anche ad avanzare l'idea di Dio con tutte le riserve possibili, si può essere sicuri di offendere la gravità scientifica: "tanto la nostra pietà ha meravigliosamente screditato la Provvidenza." "Tormentato da sentimenti contrari, ho fatto appello alla ragione; ed è questa ragione che, in mezzo a tanti contrasti dogmatici, mi impone oggi l'ipotesi." Considerando "il mistero delle rivoluzioni sociali, Dio, il grande Sconosciuto, è divenuto per me un'ipotesi, vale a dire uno strumento dialettico necessario." Di quest'idea Proudhon si propone allora di seguire l'evoluzione. Essa, anzitutto, è un portato della società, dell'"uomo collettivo," non dell'individuo, perché mentre quest'ultimo si com-

porta come se fosse padrone di sé stesso e si giudica libero, la società non sembra affatto muoversi deliberatamente, ma come diretta da una mente superiore, ad essa estranea, che la spinge irresistibilmente verso un termine sconosciuto. Tutte le istituzioni politiche e sociali sono altrettante manifestazioni di questa "spontaneità sociale" della quale son visibili gli effetti, ma è nascosto il principio, la ragione, alla cui scoperta si son rivolti tutti coloro che, al seguito di Bossuet, Vico, Herder, Hegel, si son dedicati alla filosofia della storia. "Questa facoltà misteriosa, del tutto intuitiva, poco o nulla avvertibile nelle persone, ma che si libra sull'umanità come un genio ispiratore, è il fatto primordiale d'ogni psicologia."[17]

In un primo momento l'uomo dà a quest'invisibile Provvidenza dalla quale si sente guidato, il nome di Dio, che appare all'uomo come un'essenza pura e permanente, come un re di fronte al suo servo e s'esprime per bocca dei poeti, di legislatori, o anche per bocca del popolo. In un secondo momento, quest'Essere supremo che è stato posto attraverso un giudizio mistico, viene considerato da un punto di vista piú ampio, quello dell'analogia, col divinizzare l'intera natura, o considerandola animata dalla divinità; ma la ragione spinge l'uomo a definire la vera natura di Dio, i suoi attributi ecc., dal che vengono eliminati dall'idea di Dio tutte le determinazioni della sensibilità e dell'immaginazione, ed alla fine tutti gli attributi stessi dell'esistenza: "In effetti, sia che l'uomo attribuisca a ciascun oggetto uno spirito o un genio speciale, sia ch'egli concepisca l'universo come governato da una potenza unica, egli, sempre, non fa che *porre* un'entità incondizionata, cioè impossibile, per dedurne una tal quale spiegazione di fenomeni che egli giudica inconcepibili diversamente." "Per render l'oggetto della sua idolatria sempre piú razionale, il credente lo spoglia successivamente di tutto ciò che potrebbe farlo *reale*; e in seguito a prodigi di logica e di genio, gli attributi dell'Essere per eccellenza si trovano ad esser gli stessi di quelli del nulla. Quest'evoluzione è inevitabile e fatale: l'ateismo è al fondo d'ogni teodicea." "Perfezionare l'idea di Dio! Epurare il dogma teologico! Questa fu la seconda allucinazione del genere umano." "Quindi, il movimento ateistico è il secondo atto del dramma teologico; e questo secondo atto è dato dal primo come l'effetto dalla causa."[18] Dio non agisce piú immediatamente sul mondo, ma solo attraverso le leggi dell'ordine naturale: è come un sovrano che regna e non governa. E subito, non contento di limitare l'impero dell'Eterno, l'uomo pretende di condividerlo; se io sono uno spirito pensante, io partecipo dell'essenza assoluta. "Io sono libero, creatore, immortale, uguale a Dio. *Cogito, ergo sum*; io penso, dunque sono immortale: ecco il corollario, la traduzione dell'*Ego sum qui sum*: la filosofia è d'accordo con la Bibbia. L'esistenza di Dio e l'immortalità

dell'anima son date dalla coscienza nello stesso giudizio: là, l'uomo parla a nome dell'universo nel cuore del quale egli trasporta il suo io; qui, parla a nome proprio, senza accorgersi che in quest'andata e ritorno non fa che ripetersi." L'umanizzazione di Dio è già stata compiuta col Cristianesimo: ora s'avvicina il termine fatale, che è quello onde l'uomo riconosca, in Dio, soltanto sé stesso. E questa è l'ultima conclusione della filosofia.[19]

Pure, la metafisica non ha detto l'ultima sua parola sull'enigma dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima; e sembra che le piú avanzate conclusioni della ragione finiscano esse stesse col ricondurci al misticismo primordiale. "Il genere umano, nel momento in cui io scrivo, è alla vigilia di riconoscere e d'affermare qualcosa che per esso equivarrà all'antico concetto della divinità e questo non come in precedenza, per un movimento spontaneo, ma in virtú d'una dialettica invincibile." I filosofi son venuti all'accordo nel distinguere io e non-io, intelligenza e necessità, spirito e materia; ora, per quanto sia vero che questi termini non esprimono, ciascuno preso per sé, se non "una scissione dell'assoluto, che solo è vero e reale" pure non è meno certo "che l'assoluto ci è del tutto inaccessibile, che noi non lo conosciamo se non nei suoi termini opposti, che soli cadono sotto il nostro empirismo; e che se l'unità sola può ottenere la nostra fede, la dualità è la prima condizione della scienza. [...] Ci è giocoforza d'incominciare con un dualismo i cui termini sappiamo bene che son falsi, ma che, essendo per noi la condizione del vero, ci obbliga invincibilmente." Noi dobbiamo cominciare, con Descartes, da uno dei termini opposti, cioè dallo spirito. Su che cosa esso sia, ne sappiamo tanto quanto ne sapevano gli antichi; soltanto, mentre questi ponevano fuori del mondo l'intelligenza reggitrice del suo ordine, i moderni la vedono rivelarsi nel mondo stesso. Non si tratta qui di difendere — aggiunge Proudhon — la prova dell'esistenza di Dio desunta dall'ordine del mondo, ma di vedervi al piú un'"equazione proposta dalla filosofia"; ma contro i materialisti resta la testimonianza dell'uomo, che dice d'essere natura e spirito, una testimonianza tanto piú irrefragabile se si suppone, come vogliono i materialisti, che egli non sia libero, perché in questo caso non si può non pensare che egli dica il vero. Cosí la filosofia è ricondotta sempre alla sua iniziale coscienza di non sapere perché sa che i suoi giudizi si fondano sempre su due ipotesi egualmente false, impossibili, ma egualmente necessarie. "Ed ecco che alla fine di questa lunga cospirazione contro Dio, che s'è autonominata filosofia, la ragione emancipata conclude come la ragione selvaggia: l'universo è un non-io, obiettivato da un io." L'umanità suppone dunque fatalmente l'esistenza di Dio; se essa "persiste scientemente, ma non piú liberamente, in quest'opinione d'un essere sovrano che essa

sa essere nient'altro che una personificazione del suo pensiero, se essa è alla vigilia di ricominciare le sue invocazioni magiche, è da credere che una cosí sorprendente allucinazione nasconda qualche mistero, che merita d'esser approfondito." Ora, poiché le affermazioni opposte del teista e dell'ateo si contraddicono a vicenda, ciò che resta da fare "è una dimostrazione scientifica, cioè empirica, dell'idea di Dio," e questa non è mai stata tentata. L'ipotesi di Dio è legittima perché s'impone all'uomo suo malgrado, ma se, per il fatto stesso del mio pensiero, io ho il diritto di suppore Dio, debbo conquistarmi il diritto d'affermarlo: cioè, se l'ipotesi di Dio mi s'impone, essa è per il momento tutto ciò che posso pretendere; tenendo conto che una dimostrazione, per essere scientifica, dovrebbe esser empirica e dunque astenersi da tutto ciò che trascende l'esperienza.[20]

Ma perché partire dall'ipotesi di Dio in un libro d'economia politica? Perché — risponde Proudhon — come l'astronomia deve supporre l'infallibilità dei sensi dei quali pur si serve salvo poi a rettificarne i possibili errori, cosí la filosofia sociale non può ammettere a priori che l'umanità, nei suoi atti, possa ingannarsi o essere ingannata; altrimenti si dovrebbe negare l'autorità della ragione, "sinonimo, in fondo, della sovranità del popolo": piuttosto, la filosofia sociale "pensa che i giudizi umani, sempre veri in ciò che hanno di attuale e d'immediato, possono completarsi e illuminarsi successivamente a vicenda a misura che si acquisiscono le idee, sí da metter sempre d'accordo la ragione universale con la speculazione individuale e da estendere infinitamente la sfera della certezza: il che equivale ad affermare sempre l'autorità dei giudizi umani." "Ora, il primo giudizio della ragione, il preambolo d'ogni costituzione politica che cerchi una sanzione e un principio, è necessariamente questo: *v'è un Dio*; il che vuol dire: la società è governata con prudenza, premeditazione, intelligenza. Questo giudizio, che esclude il caso, è dunque quello che fonda la possibilità d'una scienza sociale; e qualsiasi studio storico e positivo dei fatti sociali, intrapreso con uno scopo di miglioramento e di progresso, deve supporre col popolo l'esistenza di Dio, salvo a render conto piú tardi di questo giudizio.

"Cosí, la storia della società non è, per noi, che una lunga determinazione dell'idea di Dio, una rivelazione progressiva del destino dell'uomo. E mentre l'antica saggezza faceva tutto dipendere dal concetto arbitrario e fantastico della divinità, che opprimeva la ragione e la coscienza e ne arrestava il movimento col terrore d'un padrone invisibile, la nuova filosofia, rovesciando il metodo, spezzando l'autorità di Dio come quella dell'uomo, non accettando altro giogo se non quello del fatto e dell'evidenza, fa converger tutto verso l'ipotesi teologica, come verso l'ultimo dei suoi problemi. L'ateismo umanitario

è dunque l'ultimo termine dell'emancipazione morale e intellettuale dell'uomo, e per conseguenza l'ultima fase della filosofia, che serve di passaggio alla ricostruzione o alla verifica scientifica di tutti i dogmi demoliti [...]. Sia che consideriamo la Divinità come esteriore alla società, della quale essa regoli dall'alto i movimenti (opinione del tutto gratuita e molto probabilmente illusoria); sia che noi la giudichiamo immanente nella società e identica a quella ragione impersonale e inconsapevole che, come un istinto, fa procedere la civiltà (sebbene l'impersonalità e l'ignoranza di sé ripugnino all'idea d'intelligenza); sia, infine, che tutto ciò che vien compiuto nella società risulti dal rapporto dei suoi elementi [...] sempre ne segue che le manifestazioni dell'attività sociale ci appaiono necessariamente o come segni della volontà dell'Essere supremo, o come una sorta di linguaggio tipico della ragione generale e impersonale, o infine come punti di riferimento della necessità; queste manifestazioni saranno per noi d'un'autorità assoluta [...]. In effetti, quest'ipotesi sorprendente, per la quale l'uomo s'assimila all'assoluto, implicando l'identità delle leggi della natura e delle leggi della ragione, ci permette di vedere nell'industria dell'uomo il complemento dell'operazione creatrice, rende solidali l'uomo e il globo che egli abita, e nel lavoro di sfruttamento di questo dominio ove ci ha posti la Provvidenza, e che diviene cosí in parte, nostra opera, ci fa concepire il principio e la fine di tutte le cose. Se dunque l'umanità non è Dio, essa continua Dio; o, se si preferisce un altro stile, ciò che l'umanità compie oggi con riflessione, è il medesimo di ciò ch'essa ha cominciato d'istinto, e che la natura sembra farci compiere per necessità. In tutti questi casi, quale che sia l'opinione che si sceglie, una cosa resta indubitabile, l'unità dell'azione e della legge. Esseri intelligenti, autori d'una favola condotta con intelligenza, possiamo arditamente concludere da noi all'universo e all'eterno, e quando avremo definitivamente organizzato fra di noi il lavoro, dir con orgoglio: la creazione è dispiegata."[21]

Fin qui il Prologo. Ora, per quanto esso abbia già prospettato, specialmente nell'ultima parte del testo che abbiamo letto, il compito che Proudhon si propone, e cioè quella "organizzazione del lavoro" che possa elevare l'azione dell'umanità alle altezze della "ragione universale" e della "Provvidenza," è pur vero che finora un tale immanentismo ottimistico e provvidenzialistico è rimasto abbastanza imprecisato, per quel certo colore agnostico che Proudhon ha steso alla superficie delle sue argomentazioni. È per questo che, al fine d'un giudizio piú competente, è necessario che ci spostiamo a quello, fra i capitoli, che riprende direttamente l'argomento del Prologo, e cioè al capitolo ottavo, che conclude il primo volume dell'opera ed è intitolato *Della responsabilità dell'uomo e di Dio, sotto la legge della contraddizione, o*

soluzione del problema della Provvidenza e precisamente al suo secondo paragrafo: *Esposizione del mito della Provvidenza. Degradazione di Dio.* Il titolo sembra promettere non poco!

Proudhon comincia, quasi d'obbligo, con le prove dell'esistenza di Dio: consenso universale, ordine del mondo, prova "metafisica." Ma — egli obietta — "la testimonianza del genere umano ci rivela una fatalità, cioè un insieme assoluto e perentorio di cause e d'effetti, in una parola un sistema di leggi che sarebbe, se Dio esiste, come il visto ed il saputo di questo Dio"; e infine, la prova metafisica "non è altro che una costruzione tautologica di categorie che non prova assolutamente niente," per es.: qualcosa esiste, dunque esiste qualcosa; qualcosa vien dopo qualcosa, quindi qualcosa viene prima di qualcosa ecc. Dunque, "io non so che cosa l'umanità chiami Dio." Pure, per dar un corpo alla mia ipotesi, considererò Dio seguendo l'opinione volgare, come creatore, eterno, onnipotente, giusto ecc. Perché ciò di cui si tratta, in fondo, per me, è di determinare "ciò che devo pensare della condotta di Dio cosí come la si propone alla mia fede, e relativamente all'umanità. In una parola, è dal punto di vista dell'esistenza dimostrata del male che io voglio, con l'aiuto d'una nuova dialettica, sondare l'Essere supremo."

Sono noti gli argomenti al riguardo sia degli atei che dei Padri della Chiesa. I primi si domandano come Dio, dopo aver permesso il male, possa poi imputarlo alle creature che egli stesso avrebbe creato imperfette; e come, promessa ai giusti la beatitudine, dato all'uomo il desiderio della felicità, possa sottometterlo alla tentazione e poi punirlo per l'eternità; i secondi avanzano la spiegazione del male come privazione di un bene maggiore, l'imperfezione originaria e coessenziale della creatura, e la teoria della grazia. Ma se ci poniamo dal punto di vista dell'ordine — prosegue Proudhon — Dio sarebbe certamente colpevole se, avendo creato il mondo secondo le leggi della geometria, ci avesse lasciato credere, senza nostra colpa, che un cerchio possa essere quadrato o un quadrato rotondo, ammesso che da questa falsa opinione derivasse, per noi, una serie incalcolabile di mali. "Ebbene, ecco proprio ciò che Dio, il Dio della Provvidenza, ha fatto nel governo dell'umanità; ecco ciò di cui io l'accuso. Egli sapeva, da tutta l'eternità — poiché dopo seimila anni d'esperienza dolorosa noi mortali l'abbiamo scoperto — che l'ordine nella società, cioè la libertà, la ricchezza, la scienza, si realizzano per mezzo della conciliazione d'idee contrarie che, prese ciascuna in particolare come assoluta, dovevano precipitarci in un abisso di miseria: perché non ci ha avvertiti? Perché, fin da principio, non ha raddrizzato il nostro giudizio? Perché ci ha abbandonati alla nostra logica imperfetta, quando, soprattutto, il nostro egoismo doveva trovare in ciò la giustificazione delle sue ingiustizie e

delle sue perfidie? Egli sapeva, questo Dio geloso, che abbandonandoci ai rischi dell'esperienza noi avremmo trovato soltanto troppo tardi la sicurezza nella strada che ci rende felici: perché, con una rivelazione delle nostre stesse leggi, non ci ha abbreviato questo lungo tirocinio? Perché, invece di incantarci con opinioni contraddittorie, non ha rovesciato l'esperienza, facendoci passare per via d'analisi dalle idee sintetiche alle antinomie, invece di lasciarci scalare penosamente la cima scoscesa dall'antinomia alla sintesi?"[22]

Al contrario, sembra addirittura che noi abbiamo riconosciuto, alla fine, la nostra strada soltanto suo malgrado: "come se divenire, attraverso le prove ch'egli c'impone, piú intelligenti e piú liberi, avesse significato offendere la sua gloria." Non solo: ma attraverso i suoi ministri e la legge che ha posto nel nostro cuore, ci ha ordinato di amare il prossimo come noi stessi, di non defraudare l'operaio del suo salario, di non prestare ad usura, e pur sapendo che la nostra carità è tiepida e la nostra coscienza vacillante, ci ha coinvolti "nelle contraddizioni del commercio e della proprietà," là dove, "per la fatalità delle teorie dovevano infallibilmente perire carità e giustizia!" E "certo, credo d'aver provato che l'abbandono della Provvidenza non ci giustifica; ma quale che sia il nostro delitto, noi non siamo colpevoli di fronte ad essa; e se c'è un essere che, prima di noi e piú di noi, abbia meritato l'inferno, bisogna ben che io lo nomini: esso è Dio."[23]

Se si pensa all'ordine del mondo naturale, esso è innegabile, e se non prova la realtà d'una Provvidenza, almeno non la contraddice. Ma tutt'altra cosa avviene per quanto riguarda il reggimento dell'umanità. Qui l'ordine non è dato una volta per tutte, ma si sviluppa gradualmente secondo una serie fatale di princípi e conseguenze che l'uomo deve scoprire senza alcun aiuto: "dov'è, qui, l'azione divina? Dov'è la Provvidenza?" Voltaire aveva detto: "Se Dio non esistesse bisognerebbe inventarlo," e questo perché "se avessi a che fare con un principe ateo che avesse interesse a farmi pestare in un mortaio, sono sicuro che sarei pestato." "Strana aberrazione d'un grande spirito!," risponde Proudhon, "E se voi aveste a che fare con un principe devoto, al quale il suo confessore avesse imposto, in nome di Dio, di farvi bruciare vivo, non sareste altrettanto sicuro d'esser bruciato?" Dimenticate voi l'Inquisizione, la notte di San Bartolomeo, e i roghi di Vanini e di Bruno, le torture di Galilei ed il martirio di tanti liberi pensatori? Anche Rousseau dice d'aver creduto che si potesse essere onesti e fare a meno di Dio, ma d'essersi poi ricreduto di quest'errore: "E io dico," soggiunge Proudhon, "che il primo dovere dell'uomo intelligente e libero è di scacciare incessantemente l'idea di Dio dal proprio spirito e dalla propria coscienza. Poiché Dio, se esiste, è essenzialmente ostile alla nostra natura, e noi non ricaviamo alcun vantaggio dalla sua au-

torità. Noi giungiamo alla scienza suo malgrado, al benessere suo malgrado, alla società suo malgrado: ogni nostro progresso è una vittoria in cui noi cancelliamo la Divinità." "Ché Dio è stoltezza e viltà, ipocrisia e menzogna, tirannia e miseria; Dio è il male."[24]

Ma dal fatto che Dio non possa esser concepito come Provvidenza, consegue forse che egli non esiste, che la falsità del dogma teologico è ormai dimostrata? Ahimé, no! — esclama Proudhon — È stato distrutto soltanto un pregiudizio relativo all'essenza divina, e l'uomo ne ha acquistato indipendenza; ma l'ipotesi sussiste ancora. "Perché dopo aver riconosciuto la chimera d'una Provvidenza in Dio noi dobbiamo ricercare come questo difetto di Provvidenza si concili con l'idea d'un'intelligenza e d'una libertà sovrane, sotto pena di contravvenire all'ipotesi proposta, che nulla ha dimostrato esser falsa." "Io affermo dunque che Dio, se c'è un Dio, non rassomiglia affatto alle immagini che ne han dato i filosofi ed i preti; ch'egli non pensa né agisce secondo la legge d'analisi, di preveggenza e di progresso che è il tratto distintivo dell'uomo; e che al contrario sembra che egli segua un cammino inverso e retrogrado; che l'intelligenza, la libertà, la personalità in Dio siano costituite altrimenti che in noi; e che questa originalità di natura, perfettamente motivata, fa di Dio un essere essenzialmente anti-civilizzatore, anti-liberale, anti-umano." Gli umanisti dicono che quella realtà che il genio sociale ha chiamato Dio non è che l'umanità stessa, ed ha analizzato l'illusione per la quale l'umanità, contemplando sé stessa, si prende per un essere esteriore e trascendente che presiede ai suoi destini. Io — risponde Proudhon — non nego l'umanismo, bensí lo porto oltre, e osservo: "Che l'uomo, adorandosi come Dio, ha posto egli stesso un ideale contrario alla sua essenza, e s'è dichiarato antagonista dell'essere reputato sovranamente perfetto, in una parola, dell'infinito; che l'uomo, in conseguenza ed a suo stesso giudizio, non è che una falsa divinità, poiché ponendo Dio nega sé stesso, e che l'umanismo è una religione altrettanto detestabile che tutti i teismi d'antica origine; che questo fenomeno dell'umanità che si prende per Dio non si spiega in termini di umanesimo, ma esige un'ulteriore spiegazione." Gli attributi di Dio, piú che esprimere un ideale, un'elevazione degli attributi dell'umanità, son con essi in contraddizione. "Dio è contraddittorio all'uomo come la carità è contraria alla giustizia, la santità e l'ideale di perfezione all'idea di perfettibilità, la regalità, l'ideale di potenza legislatrice alla legge ecc. Sí che l'ipotesi divina rinasce dalla sua risoluzione nella realtà umana, ed il problema d'un'esistenza completa, armonica ed assoluta, sempre evitato, sempre ritorna." Ora, come l'infinito ripugna all'umanità, cosí la provvidenza ripugna all'ipotesi d'un essere divino: "Dio, per il quale tutte le idee sono uguali e simultanee, Dio, la cui ragione non separa la sintesi dall'antinomia, Dio

cui l'eternità rende tutte le cose presenti e contemporanee, non ha potuto, creandoci, rivelarci il mistero delle nostre contraddizioni; e questo precisamente perché egli è Dio, perché non vede la contraddizione, perché la sua intelligenza non cade sotto la categoria del tempo e la legge del progresso, perché la sua ragione è intuitiva e la sua scienza è infinita. La provvidenza in Dio è una contraddizione in un'altra contraddizione; è per la provvidenza che Dio è stato veramente fatto ad immagine dell'uomo; togliete questa provvidenza, e Dio cessa d'essere uomo e l'uomo, a sua volta, deve abbandonare tutte le sue pretese alla divinità [...]. L'umanità, riconoscendo Dio come suo autore, suo padrone, suo *alter ego*, non ha fatto che determinare per mezzo d'un'antitesi la sua propria essenza: un'essenza eclettica e piena di contrasti, emanata dall'infinito e contraddittoria all'infinito, sviluppata nel tempo ed aspirante all'eternità, e per questa ragione fallibile sebbene guidata dal sentimento del bello e dell'ordine. L'umanità è figlia di Dio, come ogni opposizione è figlia d'una posizione anteriore; è per questo che l'umanità ha scoperto Dio simile ad essa, che gli ha prestato i suoi propri attributi, ma sempre dando loro un carattere specifico, cioè definendo Dio contraddittoriamente a sé stessa. L'umanità è uno spettro per Dio, come egli è uno spettro per essa; ciascuno dei due son per l'altro causa, ragione e fine d'esistenza."

E riassumendo i risultati di questo capitolo Proudhon conclude: "Abbiamo constatato, da un lato, che l'uomo sebbene provocato dall'antagonismo delle sue idee, sebbene fino a un certo punto scusabile, compie il male gratuitamente e dietro la spinta bestiale delle sue passioni, il che ripugna al carattere d'un essere libero, intelligente e santo. Abbiamo mostrato, d'altro lato, che la natura dell'uomo non è affatto costituita armonicamente e sinteticamente, ma formata per agglomerazione di virtualità specializzate in ciascuna creatura, circostanza che, rivelandoci il principio dei disordini commessi dalla libertà umana, ha finito col dimostrarci la non-divinità della nostra specie. Infine, dopo d'aver provato che in Dio la provvidenza non solo non esiste, ma è impossibile, dopo d'avere, in altri termini, separato nell'Essere infinito gli attributi divini dagli attributi antropomorfici, abbiamo concluso, contrariamente alle affermazioni della vecchia teodicea, che relativamente al destino dell'uomo, destino essenzialmente progressivo, l'intelligenza e la libertà in Dio soffrivano d'un contrasto, d'una sorta di limitazione e di minorazione, risultanti dal suo carattere d'eternità, immutabilità, infinità; sí che l'uomo, invece d'adorare in Dio il suo sovrano e la sua guida, non poteva e non doveva vedere in lui che il suo antagonista. E quest'ultima considerazione basterà per farci rifiutare anche l'umanismo, come tendente invincibilmente, per mezzo della deificazione dell'umanità, ad una restaurazione religiosa. Il vero rimedio al fana-

tismo, secondo noi, non è l'identificare l'umanità con Dio, il che vale ad affermare in economia sociale la comunità, in filosofia il misticismo e lo *status quo*; ma è di provare all'umanità che, nel caso che ci sia un Dio, è il suo nemico." Ma c'è? "Io lo ignoro e non lo saprò mai" — risponde Proudhon —. Comunque, so che non avrò mai da sperare o da temere dall'autore misterioso che la mia coscienza involontariamente suppone. "Io so che le mie tendenze piú autentiche mi allontanano ogni giorno dalla contemplazione di quest'idea; che l'ateismo pratico dev'essere ormai la legge del mio cuore e della mia ragione; che solo dalla fatalità osservabile io devo incessantemente apprendere la regola della mia condotta; che ogni comandamento mistico, ogni diritto divino che mi fosse proposto dovrebb'esser da me respinto e combattuto; che il ritorno a Dio per mezzo della religione, della pigrizia, dell'ignoranza o della sottomissione, è un attentato contro me stesso; e che se un giorno devo riconciliarmi con Dio, questa riconciliazione, impossibile finché vivo e nella quale avrei tutto da guadagnare e niente da perdere, non può compiersi che con la mia distruzione." Il legislatore diffida dell'uomo, non conta sulla Provvidenza, ma cerca nella fatalità la legge dell'umanità, "la profezia perpetua del suo avvenire." Egli ricorda che se il sentimento della Divinità s'indebolisce fra gli uomini ed è sostituito dal progresso della scienza, se ogni richiamo alla Provvidenza da parte d'un governo è insieme vile ipocrisia e minaccia alla libertà, "pure, il consenso universale dei popoli, manifestato dall'istituzione di tanti culti diversi, e la contraddizione sempre piú insolubile cui l'umanità approda nelle sue idee, nelle sue manifestazioni e tendenze, indicano un rapporto segreto della nostra anima, e per essa della natura intera, con l'infinito, rapporto la cui determinazione esprimerebbe insieme il senso dell'universo e la ragione della nostra esistenza."[25]

Il lettore si renderà conto, dopo questa sommaria informazione sui fondamenti piú generali della filosofia proudhoniana, dell'opportunità di non sorvolare su di essi, tanto piú che questo lato del pensiero di Proudhon non ha mancato di trovare, anche nei tempi piú recenti, i suoi studiosi ed i suoi critici come De Lubac e Löwith.[26] Marx non ha commentato queste pagine; in parte vi allude, in parte — almeno per quanto riguarda l'ottavo capitolo — pensiamo che le abbia addirittura sorvolate, perché altrimenti è certo che non si sarebbe lasciata sfuggire l'occasione di scherzare sull'idea di Proudhon di mandar Dio all'inferno perché non ci ha insegnato la dialettica, e perché in generale non allude mai all'"antiteismo" proudhoniano. Dobbiamo dedurne che "non l'ha compreso," o che l'ha compreso soltanto parzialmente? Non crediamo, e per due ragioni: anzitutto, perché noi sappiamo che già da tempo, in occasione della critica contro Bauer e specialmente contro

Stirner, Marx ha compreso che una filosofia che si affidi all'ateismo teorico è una teologia negativa che, per quanto interessa la concezione materialistica della storia non sfugge ai limiti dell'ideologismo, che è *esso* ciò che il materialismo storico deve confutare; onde le bestemmie di Stirner e di Proudhon non tolgono nulla alla determinazione generale ideologica, che dev'essere denunciata in rapporto *ad altre* sue conseguenze molto piú specifiche e molto piú importanti, quali, in Stirner, l'individualismo anarchico e in Proudhon il "*sistema* delle contraddizioni economiche," cioè la pretesa di riportarle all'ordine razionale o "provvidenziale," si tratti poi d'una "provvidenza" teistica o antiteistica. E per questo riguardo il lettore avrà già colto le sostanziali concordanze fra Stirner e Proudhon che sottendono le differenze piú superficiali. Certo, Stirner è piú ingenuo, stilisticamente rozzo, ma insieme piú deciso e piú difficilmente confutabile, mentre Proudhon è piú colto e problematicamente consapevole, ma insieme prolisso, evasivo e suscettibile d'esser colto in contraddizione; e inoltre Stirner è assolutamente chiuso nell'ambiente culturale tedesco posthegeliano, mentre Proudhon conosce gl'illuministi francesi, i socialisti utopisti, ma ha assimilato la dialettica hegeliana soltanto per via indiretta (quantunque, però, con sufficiente esattezza, come vedremo). Ma d'altra parte Proudhon, come Stirner, crede che lo sviluppo dell'uomo sia essenzialmente uno sviluppo d'idee e che la sua emancipazione dipenda dalla sua capacità di "togliersi dalla testa" dei meri pregiudizi ideali: il che gli fa intraprendere battaglie non meno donchisciottesche di quelle di Stirner, come quella, che abbiamo seguito in tutti i particolari perché piú indicativa di tutte, contro Dio "nemico dell'uomo," "geloso dell'uomo," ingannatore, beffardo ecc. Anche Proudhon, come Stirner, si lancia in una ribellione sostanzialmente individualistica e libertaria, la cui inefficienza rivoluzionaria si dimostra subito nel suo risolversi praticamente nell'accettazione della società esistente (del che vedremo documenti molto significativi, sia nei passaggi criticati da Marx e sia nella conclusione dell'opera). Ed infine, la finale proposta "mutualistica" di Proudhon finisce col differire molto meno di quanto sembri dalla stirneriana "associazione degli egoisti," nel suo utopistico isolamento dal complesso del movimento economico della società borghese, la quale può tranquillamente sorridere di queste velleità ultrarivoluzionarie. Con l'aggravante, nei riguardi di Proudhon, che queste conclusioni conseguono ad una lunga consuetudine con testi e problemi economici, mentre la candida ignoranza di Stirner in materia economica può procurargli almeno l'attenuante dell'assoluta inconaspevolezza. Certo, resta a Proudhon il merito d'essersi occupato d'economia, d'essersi, cioè, convinto di ciò, che non può darsi filosofia dell'uomo che non sia filosofia dei rapporti umani e quindi filosofia della società, ed anche del valore umano,

e quindi etico, del bisogno e di tutto quanto vi sia connesso, onde egli sa benissimo che occuparsi dei problemi economici e sociali non significa degradare il superiore livello "spirituale" della filosofia: e le pagine (molte, come sempre!) che egli dedica alla funzione sociale della filosofia restano, in complesso, le migliori dell'opera. Ma anche questo merito trova subito una sua controparte che lo relativizza, e non solo, come abbiamo detto, nella inefficienza conclusiva delle sue "proposte": ché questa non è, in fondo, che una conseguenza di quel difetto ben piú grave e fondamentale che Marx non mancherà di metter in rilievo con la massima insistenza, e cioè quello di prescindere del tutto da una prospettiva storica in economia, considerando i problemi economici ora come riflessi sullo schermo d'un eterno presente (del che egli si fa addirittura un vanto, in un luogo della conclusione dell'opera, considerandolo uno degli aspetti del metodo della scienza), ora come svolgentesi secondo un ordine puramente ideale che mai s'incontra con lo sviluppo storico reale: ed è un fatto, che il senso delle differenze storiche funziona in Proudhon soltanto quando si tratta delle idee e delle concezioni umane, ma mai quando si tratta dei problemi della produzione e distribuzione della ricchezza e delle loro implicazioni sociali, i quali, per lui, s'impostano e risolvono sempre sulla linea d'uno svolgimento "scientifico," cioè metafisico.

E veniamo cosí alla seconda ragione per la quale crediamo che Marx abbia compiutamente compreso Proudhon anche se non ne segue tutte le evoluzioni ideologiche "antiteistiche": perché Marx ha colto il decisivo condizionamento hegeliano dell'ideologismo di Proudhon in materia economica. E infatti, a seguire il complesso e spesso ridondante svolgersi del discorso di Proudhon senza farsi distrarre dagli incisi, dalle lungaggini perorative e dalle esasperazioni problematiche — un'impresa che però richiede pazienza ed una seria determinazione critica — si può individuare il metodo e l'intenzione dell'autore, che sostanzialmente son quelli della costruzione di antinomie ideali al fine d'una conciliazione dialettica che inquadri, proprio hegelianamente, la "contingente e disordinata materia" nel "sistema" razionale onde l'economia "è una scienza che fa onore al pensiero." In questo, anzi, non si può non riconoscere un merito personale del filosofo francese, che senza poter giungere ad un contatto diretto ed approfondito coi testi hegeliani riuscí a impadronirsi del metodo e dello spirito dello hegelismo sí da costruire un provvidenzialismo dialettico laico ed immanentistico dell'economia che certamente non sarebbe dispiaciuto all'autore del "Sistema dei bisogni," almeno nelle linee e nelle intenzioni generali. Ed anche la "battaglia contro Dio," per la traduzione immanentistica del provvidenzialismo, che implica, finisce col rientrare in quest'ordine d'idee.

Risulta cosí abbastanza chiara la ragione critica e funzionale onde

Marx sceglie l'opera di Proudhon come oggetto d'una prima esperienza critico-operativa nel lungo cammino della critica dell'economia politica. Perché mentre per un verso essa può collegarsi direttamente ai risultati della piú recente esperienza critica anti-"ideologica" dell'*Antistirner*, per l'altro essa rende possibile a Marx di abbandonare la generalità dei termini d'una concezione materialistica della storia che ha soltanto *enunciato* la rilevazione delle contraddizioni della società borghese, per intraprendere analisi dettagliate e pertinenti di scienza economica che d'altra parte valgono anche a segnare esattamente i confini fra i risultati piú avanzati della stessa economia classica, specialmente dovuti a Ricardo, e le riprese dilettantesche ed approssimative di Proudhon che spesso restano indietro non solo a Smith, ma anche a Say, Lauderdale, Bray ecc., e dunque valgono come la migliore preparazione all'impresa, ben piú difficile, d'una resa di conti coi testi dell'economia classica. Ma è tempo che entriamo nella determinatezza di queste questioni, che ci vengono proposte dallo studio comparato della *Miseria della filosofia* e del *Système* da essa criticato.

2. *La teoria proudhoniana del valore*

Il primo capitolo del *Système* introduce i princípi del metodo proudhoniano, ed anche se Marx non l'ha analizzato criticamente, vi si riferisce nelle sezioni sul "metodo" dell'autore criticato, quindi è opportuno dirne qualcosa. Proudhon comincia con l'"affermare" la "realtà," la "certezza assoluta" e il "carattere progressivo" della scienza economica, "forma obiettiva e realizzazione della metafisica." In quanto "il lavoro dell'uomo continua l'opera di Dio, che creando tutti gli esseri non fa che realizzare dal di fuori le leggi eterne della ragione" (una proposizione che è alquanto in contrasto con l'"antiteismo" dell'ottavo capitolo) "la scienza economica è necessariamente volta a volta una teoria delle idee, una teologia naturale e una psicologia." Ma dalla "scienza economica" (cioè dal *système* di Proudhon) si differenzia l'*economia politica*, che è invece soltanto un "insieme incoerente di teorie," ossia "la raccolta delle osservazioni fatte fino ad oggi sui fenomeni della produzione e della distribuzione delle ricchezze, cioè sulle forme piú generali, piú spontanee e per conseguenza piú autentiche del lavoro e dello scambio." Ad essa si contrappone il socialismo, il quale "afferma l'anomalia della struttura presente della società e pertanto di tutte le istituzioni anteriori. Pretende e prova che l'ordine civile è artificiale, contraddittorio, inefficace; che produce l'oppressione, la miseria e il delitto; accusa, per non dire calunnia tutto il passato della vita sociale, e spinge tutte le sue forze alla rifusione dei costumi e delle istituzioni." Ora, riprende Proudhon do-

po aver prospettato diffusamente questa opposizione, "la critica moderna ha dimostrato che in un conflitto di questa specie, la verità si trova non nell'esclusione d'uno dei contrari, ma soltanto nella coincidenza d'entrambi; è acquisito alla scienza, io dico, che ogni antagonismo, sia nella natura e sia nelle idee, si risolve in un fatto piú generale o in una formula complessa che mette d'accordo gli opposti e, per cosí dire, li assorbe l'uno e l'altro." Di qui il compito della "scienza economica," d'esser "la conoscenza ragionata e sistematica, non di ciò che la società *è stata*, né di ciò che *sarà*, ma di ciò che essa *è* in tutta la sua vita, cioè nell'insieme delle sue manifestazioni successive: perché là soltanto potrà esserci ragione e sistema. La scienza sociale deve abbracciare l'ordine umanitario, non solo in questo o quel periodo della sua durata, né in qualcuno dei suoi elementi; ma in tutti i suoi princípi e nell'integralità della sua esistenza: come se l'evoluzione sociale si trovasse d'un colpo raccolta e fissata su un quadro che, mostrando la serie delle età e il succedersi dei fenomeni, ne scoprisse la concatenazione e l'unità." Cosí quando i socialisti dicono: organizzate il lavoro, mentre gli economisti rispondono loro che esso è già organizzato, la verità è che "il lavoro si organizza, cioè va organizzandosi dall'inizio del mondo e si organizzerà fino alla fine," e il compito della scienza è di "cercare incessantemente tenendo conto dei risultati ottenuti e dei fenomeni in via di compimento, quali sono le innovazioni immediatamente realizzabili." Cosí nell'antitesi fra capitale e lavoro "è da scoprire un terzo principio, un fatto, una legge superiore, che spieghi la finzione del capitale e il mito della proprietà, e li concili con la teoria che attribuisce al lavoro l'origine di ogni ricchezza" (sulla "finzione" del capitale Marx avrà qualcosa da dire). Cosí, anche per quanto riguarda il rapporto fra profitto e salario, "bisogna necessariamente che una legge, interna o esterna presieda alla costituzione del salario e del prezzo di vendita; e poiché, nello stato attuale delle cose, salario e prezzo oscillano e variano incessantemente, si chiede quali siano i fatti generali, le cause, che fanno *variare* ed *oscillare* il valore, ed entro quali limiti si compia questa oscillazione."[27] E siamo giunti, con questa "domanda" all'argomento del secondo capitolo, col quale ha inizio anche la critica di Marx.

Il capitolo proudhoniano sul valore consta di tre paragrafi: *Opposizione del valore d'uso e del valore di scambio*; *Costituzione del valore e definizione della ricchezza*; *Applicazione della proporzionalità dei valori*. Il capitolo di Marx *Una scoperta scientifica* segue la stessa suddivisione.

"Il valore è la pietra angolare dell'edificio economico" comincia Proudhon. Esso "presenta due facce": l'una, il valore d'*uso* o "valore in sé," l'altra, il "valore di *scambio* o d'opinione." "Gli effetti che

il valore produce sotto questo doppio aspetto, e che sono molto irregolari fino a che esso non si è assestato o, per esprimerci piú filosoficamente, fino a che esso non si è costituito, cambiano del tutto con questa costituzione." Intendere per quale "peripezia" si operi questa "costituzione," è "il fine e l'oggetto dell'economia politica." Ora, fra valore d'uso e valore di scambio c'è un rapporto di successione, onde "il valore di scambio è dato per una specie di riflesso del valore d'uso," come i teologi dicono che nella Trinità il Padre genera il Figlio. Questa "generazione dell'idea del valore non è stata notata dagli economisti con sufficiente cura, e bisogna che vi ci soffermiamo." "Poiché, dunque, fra gli oggetti di cui ho bisogno un gran numero non si trova in natura che in quantità mediocre, o non si trova affatto, io sono costretto a contribuire alla produzione di ciò che mi manca; e poiché non posso metter mano a tante cose, io proporrò ad altri uomini, miei collaboratori in funzioni diverse, di cedermi una parte dei loro prodotti in cambio del mio. Io avrò dunque, dal canto mio, del mio prodotto sempre piú di quanto io ne consumi; cosí come i miei uguali avranno, dei loro prodotti, piú di quanto ne usino. Questa convenzione tacita si compie per mezzo del *commercio.*"[28]

Proudhon — comincia con l'osservare Marx — in quanto suppone che piú d'una mano concorra alla produzione, ha già supposto tutta una produzione basata sulla divisione del lavoro, e con essa lo scambio e il valore di scambio, di cui egli si proponeva "di precisare la genesi con maggior cura degli altri economisti." Né d'altra parte egli ci spiega "come a questo uomo solitario, a questo Robinson, sia venuta improvvisamente l'idea di fare 'ai suoi collaboratori' la proposta del genere *conosciuto,* e come questi collaboratori l'abbiano accettata senza protestare minimamente." Nel Medioevo non si scambiava che l'eccedente della produzione sul consumo; in una seconda fase tutta la realtà industriale divenne commercio e tutta la produzione dipese dallo scambio, sí che il valore venale fu elevato al quadrato. Supporrà *Monsieur* Proudhon che "un uomo" abbia "proposto" ai suoi "collaboratori" d'elevare al quadrato il valore venale? "Venne infine un tempo in cui tutto ciò che gli uomini avevano considerato come inalienabile divenne oggetto di scambio, di traffico, e poteva essere alienato; il tempo in cui quelle stesse cose che fino allora erano state comunicate ma mai barattate, donate ma mai vendute, acquisite ma mai acquistate — virtú, amore, opinione, scienza, coscienza ecc. — tutto divenne commercio. È il tempo della corruzione generale, della venalità, o, per parlare in termini di economia politica, il tempo in cui ogni realtà morale e fisica, divenuta valore venale, viene portata al mercato per essere apprezzata nel suo giusto valore." Proudhon spiegherà questo valore venale "elevato al cubo" con un'ulteriore "pro-

posta" d'un uomo ai suoi "collaboratori": "si vede bene: il 'metodo storico e descrittivo' del signor Proudhon è buono a tutto, risponde a tutto, spiega tutto."[29]

Pure — dice Proudhon — la natura contradditoria del valore non è ancora apparsa: "L'utilità è condizione necessaria dello scambio; ma togliete lo scambio e l'utilità si annulla: questi due termini sono legati indissolubilmente: dove appare la contraddizione?" E invece il fatto è che spesso il valore decresce a misura che la produzione utile aumenta, sí che un produttore può arrivare alla povertà pur producendo sempre piú. Ora, io "intimo" agli economisti di dirmi perché il valore decresce a misura che la produzione aumenta e viceversa. "In termini tecnici il valore d'uso e il valore di scambio, necessari l'uno all'altro, sono in ragione inversa l'uno dell'altro: io chiedo dunque perché la rarità, non l'utilità, è sinonimo di caro prezzo [...]. Il valore è capriccioso come la libertà; esso non considera né l'utilità né il lavoro" e sembra che "gli oggetti piú utili siano sempre quelli che devono esser ceduti a piú basso prezzo," sí che sia giusto che chi lavora con piú gradimento debba esser meglio retribuito, mentre chi trova maggiore pena nel lavoro debba esserlo peggio, e continuando di questo passo ne derivi che "le cose di cui l'uso è necessario e la quantità è infinita non debbano costar nulla; e quelle la cui utilità è nulla e la rarità è estrema, giungano ad un prezzo inestimabile. Ma, per colmo d'imbarazzo, la pratica non giunge mai a questi estremi: da un lato nessun prodotto umano può raggiungere una grandezza infinita, dall'altro le cose piú rare hanno bisogno d'essere in qualche modo utili, altrimenti non sarebbero suscettibili d'alcun valore. Valore d'uso e valore di scambio restano dunque fatalmente incatenati l'uno all'altro, sebbene per loro natura tendano continuamente ad escludersi."[30]

Marx incomincia col ricordare a Proudhon che l'opposizione di valore d'uso e valore di scambio non è affatto una sua scoperta, con citazioni da Sismondi, Lauderdale e Ricardo. Ma che cos'è, infine, che "mette al colmo d'imbarazzo il signor Proudhon? Il fatto che egli ha completamente dimenticato la *domanda*, e che una cosa non potrebbe essere rara o abbondante se non in quanto domandata," perché è una "verità perfino banale" che "il valore di scambio d'un prodotto, restando ferma la domanda, diminuisce a misura che l'offerta va crescendo; in altri termini: piú un prodotto è abbondante *relativamente alla domanda*, piú il suo valore di scambio, ovvero il suo prezzo, è basso," e viceversa. Proudhon, invece, messa da parte la domanda, identifica il valore di scambio con la limitatezza, con la rarità, ed il valore d'uso con l'abbondanza, e poi è sorpreso "di non trovare né il valore d'uso nella rarità e nel valore di scambio, né il

valore di scambio nell'abbondanza e nel valore d'uso; e vedendo che la pratica non ammette questi estremi, egli non può fare altro che credere al mistero. Vi è per lui un prezzo inestimabile, poiché egli non conosce compratori, né li troverà mai, finché farà astrazione dalla domanda."

Il fatto è che, come Marx stesso vede poco oltre, Proudhon non ha "dimenticato" la domanda, ma, con un procedimento tipicamente hegeliano, ha voluto prescinderne per poterla tirar fuori in un successivo momento dello "sviluppo," sí da procedere ad una nuova identificazione che serve a rendere ancora piú acuta l'opposizione, a far maggiormente sentire il bisogno della "sintesi," per presentarla trionfalmente alla fine, in quella che egli rivendica come una sua "scoperta," il "valore costituito." Egli infatti, dopo d'aver affermato che "invece di ricercare una spiegazione chimerica," val meglio contentarsi di constatare "la necessità della contraddizione," prosegue: "Quale che sia l'abbondanza dei valori creati e la proporzione in cui essi si scambiano, affinché noi scambiamo nostri prodotti è necessario, se voi siete *colui che domanda* che il mio prodotto vi convenga, e se voi siete *colui che offre*, che io gradisca il vostro. Perché nessuno ha diritto d'imporre ad altri la sua merce: il solo giudice dell'utilità, o, che è lo stesso, del bisogno, è il compratore. Dunque, nel primo caso voi siete arbitro della convenienza, nel secondo, lo sono io. Togliete la libertà reciproca, e lo scambio non è piú l'esercizio della solidarietà industriale: è una spoliazione. Il comunismo, per dirla di passaggio, non vincerà mai questa difficoltà." Ma se dunque è provato che è "il libero arbitrio dell'uomo a dar luogo all'opposizione fra valore d'uso e valore di scambio," come risolverla senza sacrificare il libero arbitrio, cioè l'uomo stesso? In quanto libero compratore e giudice della mia convenienza lo sono altresí del prezzo che voglio pagare, come voi, in quanto libero produttore "siete padrone dei mezzi di esecuzione ed avete perciò la facoltà di ridurre le vostre spese." Quindi "l'arbitrio s'introduce di forza nel valore, e lo fa oscillare fra l'utilità e l'opinione." Il seguito del paragrafo spiega il senso filosofico dell'antinomia, naturalmente in termini idealistici, e prosegue fino alla fine con perorazioni in favore della necessità di trovare, nondimeno, una stabile "misura" del valore.[31]

Marx, per parte sua, comincia col prendere atto del "cambiamento di terreno" della "lotta" dialettica proudhoniana: alla fine noi ci troviamo dunque "con l'utilità (valore d'uso, offerta) da un lato e con l'*opinione* (valore di scambio domanda) dall'altro." La lotta avviene fra due forze incommensurabili. Ma come stanno le cose in realtà? Anzitutto chi domanda, nello stesso tempo, offre un prodotto o "il simbolo rappresentativo di tutti i prodotti," cioè denaro, e chi

offre, contemporaneamente domanda un prodotto o denaro. "La domanda è contemporaneamente un'offerta, l'offerta è contemporaneamente una domanda. Cosí l'antitesi creata dal signor Proudhon con la semplice identificazione dell'offerta con l'utilità e della domanda con l'opinione, si basa su una futile astrazione." La lotta non avviene fra utilità ed opinione, ma fra il valore venale richiesto dal venditore e quello offerto dal compratore, quindi offerta e domanda "pongono di fronte la produzione e il consumo," in quanto fondati su scambi individuali. Il prodotto offerto non è "utile in sé," né è soltanto l'utile: "Nel corso della produzione esso è stato scambiato contro tutte le spese della produzione: materie prime, salari degli operai, ecc., cose tutte che sono valori venali. Il prodotto rappresenta dunque agli occhi del produttore una somma di valori venali. Ciò che esso offre, non è solo un oggetto utile, ma anche e soprattutto un valore venale." E la domanda, a sua volta, sarà effettiva solo se dispone di mezzi di scambio, che sono altrettanti valori venali.

E quanto al "libero arbitrio," vero è, invece, che "il produttore, dal momento che ha prodotto in una società basata sulla divisione del lavoro e sugli scambi" — ed è questa l'ipotesi del signor Proudhon — "è costretto a vendere." Inoltre gli stessi mezzi di produzione "sono in gran parte dei prodotti che gli derivano dall'esterno e nella produzione moderna egli non è neppure libero di produrre la quantità che vuole. Il grado attuale di sviluppo delle forze produttrici l'obbliga a produrre su questa o su quella scala." Né è piú libero il consumatore, che dipende dai suoi bisogni e dai suoi mezzi, che son determinati dalla sua posizione sociale, essa stessa dipendente dall'organizzazione sociale nel suo complesso; ed "il piú spesso i bisogni nascono direttamente dalla produzione o da uno stato di cose basato sulla produzione. Il commercio dell'universo è imperniato quasi interamente su dei bisogni: bisogni non del consumo; ma della produzione."

Infine Proudhon "riduce all'assurdo" la formula dell'offerta e della domanda considerandole soltanto "due forme cerimoniali" che servono a "porre in presenza l'uno dell'altro il valore d'uso e il valore di scambio e a provocare la loro conciliazione"[32]: Proudhon non avrebbe potuto esprimere piú efficacemente il senso rovesciato, cioè ideologico, della sua dialettica economica, la quale non consiste in altro che "nel sostituire al valore d'uso e di scambio, all'offerta e alla domanda, concetti astratti e contraddittori, quali la rarità e l'abbondanza, l'utile e l'opinione, *un* produttore e *un* consumatore, entrambi *cavalieri del libero arbitrio*"; e questo al solo scopo di introdurre le *spese di produzione*, un elemento finora scartato, come sintesi di valore d'uso e valore di scambio e come creatrici del valore *sintetico* o *costituito*.[33]

Già da queste prime battute critiche appare quale sia la direzione metodologica della critica di Marx contro Proudhon. Essa consiste anzitutto nella denuncia dell'apriorismo della dialettica economica proudhoniana, che non coglie le contraddizioni reali dei rapporti di produzione in un determinato momento storico, ma *costruisce* antitesi concettuali, pretende che esse esprimano il movimento reale, per avanzare ad un certo punto un terzo concetto astratto come sintesi o risoluzione del contrasto precedente. Con l'aggravante di non trattare e mistificare, in questo processo, pure categorie logiche, ma proprio quelle categorie economiche che dovevano esprimere, attraverso un'astrazione scientifico-storica, un determinato contenuto reale; e pertanto di gravare i momenti sintetici del significato d'una *validità risolutiva*, rispetto ai problemi reali, che essi non posseggono affatto, e finalmente, attraverso questa *elusione* della funzione risolutiva, di sanzionare un conservatorismo pratico. L'opposizione dei due atteggiamenti metodologici, e di conseguenza anche il nerbo della critica marxiana, si manifestano soprattutto alla fine dei testi su riportati. Proudhon, dopo aver preformato un'antitesi puramente concettuale astratta nell'opposizione di valore d'uso e valore di scambio, ha introdotto, proprio alla maniera hegeliana, un nuovo concetto ancora piú astratto — perché tanto generale da esorbitare dal limite specifico dell'oggetto considerato anche dal punto di vista dei puri concetti — e cioè il "libero arbitrio," come un *falso termine sintetico,* cioè come un termine che *sembra,* soltanto, comune ad entrambi i momenti precedenti, ma in realtà serve soltanto a fissarne l'opposizione: e questo attraverso una sorta di *moltiplicazione* di pretese note (utilità, valore d'uso, offerta — e opinione, valore di scambio, domanda) dei concetti opposti di valore d'uso e valore di scambio che non è affatto un arricchimento conoscitivo delle implicazioni reali di essi ma un arbitrario raggruppamento, ai due lati dell'opposizione, di categorie che in realtà non sono affatto note di questi concetti, e la cui relazione d'opposizione non doveva esser assimilata a quella piú generale (uso-scambio) sotto il segno comune e generico della contrarietà, ma esser rilevata in ordine al contenuto specifico a cui fossero funzionalmente indirizzate. Trattando, insomma, l'offerta e la domanda reali come note dei concetti di valore d'uso e di scambio — come "predicati" di queste ipostatizzate determinazioni del valore, cosí come prima aveva trattato l'utilità e lo scambio reali come "predicati opposti" dell'ipostasi del "valore" stesso — Proudhon non soltanto toglie la specificità, indirizzata al contenuto, di queste categorie quasi immergendole nel comune solvente dell'"opposizione dialettica," ma compie un processo d'ipostatizzazioni successive (il "valore," che si "sdoppia" nell'utilità e nello scambio, ridotti a suoi predicati, cui si aggregano, come "predicati

ulteriori," cioè come predicati alla seconda potenza, l'offerta e la domanda) che invece di avvicinare il movimento di queste categorie al contenuto reale, lo allontana sempre maggiormente da esso fino a ritrovare, come sintesi, la nuova ipostasi del "valore costituito." Il conclusivo testo di Marx c'insegna al contrario: 1) che il procedimento corretto non deve partire dall'astrazione per avvicinarsi al reale, ma partire dal reale, compiere astrazioni determinate, cioè storiche, e funzionali, cioè critiche, per ritornare al reale; 2) che la correzione del metodo dialettico-aprioristico di Proudhon non si esaurisce nel generico rovesciamento del rapporto di queste categorie in ordine alla loro funzionalità concreta, sí che basti invertire le loro rispettive posizioni di soggetto e predicato per ottere un movimento reale, col che finiremmo col costruire una dialettica altrettanto arbitraria, ma deve al contrario interpretare le categorie secondo il loro diretto rapporto al contenuto, per seguire le connessioni specifiche quali si determinano nell'"insieme dei rapporti di produzione"; e 3) che una tale individuazione del contenuto delle categorie ed una tale ricognizione delle connessioni obiettive non sono possibili se non in un senso *specifico*, secondo una *determinazione specifica*, che son dati dalla differenza *storica* del complesso dei rapporti produttivi considerati, dalle condizioni precedenti della produzione. Il prodotto offerto non è soltanto "l'utile in sé," ma implica tutto un complesso di rapporti retrostanti, che sono le spese di produzione (le quali ultime sono dunque un *antecedente* dell'offerta e non, come crede Proudhon, un momento ulteriore del processo) determinate secondo gli elementi concreti delle "materie prime, salari, ecc.," onde insomma il prodotto è una "*somma*" di *valori venali* (al plurale!) da analizzare, come la domanda è condizionata da una simile somma di mezzi di scambio. Cosí Marx può contrapporre al "libero arbitrio" che doveva ridurre le opposizioni (ancora non abbastanza astratte, per Proudhon!) di utilità e "opinione," di offerta e domanda, alle astrazioni supreme ed alla suprema e piú astratta opposizione del *volere* e del *non volere*, il determinato esser condizionato del produttore e del consumatore dal "grado *attuale*," cioè *storico*, di sviluppo delle forze produttrici, e dall'"organizzazione sociale," in un determinato momento storico, nel suo "complesso": un "complesso" che è quindi un *organismo storico* da analizzare determinatamente, e non un'unità concettuale di cui si debbano *dedurre* gli sdoppiamenti e comunque le astratte vicende dialettiche; un "complesso" che rappresenta il momento logico dell'unificazione in una dialettica concreta, cioè organicamente consapevole delle connessioni che ha appreso dalla realtà dei contenuti. E cosí Marx può, alla fine, anche mostrare a dito la preziosissima confessione di Proudhon, di considerare l'offerta e la domanda come

"forme cerimoniali" dell'opposizione di utilità e scambio come duplicazione del "valore" che dalla scissione deve riconquistarsi come "valore costituito": un formalismo che ricorda singolarmente — dal punto di vista del metodo logico — quello denunciato da Marx nella *Critica del diritto statuale hegeliano* in ordine alla deduzione delle rappresentanze o "delegazioni" di "stato" al potere legislativo.

E veniamo al secondo e piú importante paragrafo del capitolo proudhoniano sul valore, che presenta quelle "scoperte" del valore "sintetico" o "costituito" e della "legge di proporzionalità del valore" che impegnano Marx in una critica particolarmente diffusa. E poiché Marx segue qui il testo criticato piú liberamente, o meglio secondo una successione logica piú ordinata di quella data da Proudhon, noi non potremo alternare i due testi come abbiamo fatto per il primo paragrafo, ma dovremo presentarli successivamente e ciascuno nel suo ordine, prima Proudhon (insistendo sui punti che saranno oggetto di critica) e poi Marx.

Finora — dice Proudhon — abbiamo conosciuto il valore sotto due aspetti contrari, e non "nel suo *tutto*"; se potremo acquisire quest'ultima idea, "avremo il valore assoluto." Figuriamoci la ricchezza "come una massa tenuta assieme da una forza chimica e in stato permanente di composizione, e nella quale elementi nuovi penetrano continuamente e si combinano in proporzioni differenti, ma secondo una legge stabilita: il valore è il rapporto proporzionale (la misura) secondo il quale ciascuno degli elementi fa parte del tutto." "Io suppongo dunque una forza che combina, in proporzioni stabilite, gli elementi della ricchezza, e ne fa un tutto omogeneo: se gli elementi costituenti non sono nella proporzione voluta, la combinazione avverrà ugualmente, ma invece d'assorbire tutta la materia, ne rigetterà una parte come inutile. Il movimento interno per cui si produce la combinazione, e che determina l'affinità delle diverse sostanze, questo movimento nella società è lo scambio, e non lo scambio considerato nella sua forma elementare, da uomo a uomo, ma in quanto fusione di tutti i valori prodotti dalle industrie private in una sola e medesima ricchezza sociale. Infine, la proporzione secondo la quale ciascun elemeno entra nel composto, è ciò che chiamiamo valore; l'eccedente che resta dopo la combinazione è *non-valore,* fino a che, per l'ingresso d'una certa quantità di altri elementi, esso non si combini e si scambi." La forza che produce la proporzionalità dei valori è stata scoperta da Smith, ed è il *lavoro.*

Abbondanza, varietà e proporzione dei prodotti sono i tre termini che costituiscono la ricchezza. Nella società la giustizia non è altro che la proporzionalità dei valori, ed "ha per garanzia e sanzione la responsabilità del produttore." Il produttore — che Prou-

dhon già fin da ora presenta come il primo produttore della storia, come "Prometeo" — dopo d'aver distribuito le sue ore di lavoro, riposo ecc. e d'aver compiuto le sue prime esperienze di lavoro, comincia con l'assicurarsi l'esistenza producendo "le cose meno costose, e per conseguenza piú necessarie," poi quelle di lusso, procedendo "secondo la gradazione naturale del prezzo che qualunque cosa gli costa." Certo, il parallelismo fra utilità e prezzo non può esser formulato con precisione teorica; comunque, "la natura stessa delle cose, cosí come i suoi bisogni, indicavano al lavoratore l'ordine in cui doveva intraprendere la produzione dei valori che componevano il suo benessere: la nostra legge della proporzionalità è dunque insieme fisica e logica, obiettiva e soggettiva; essa ha il piú alto grado di certezza."[34]

Poco oltre Proudhon si propone un'obiezione, "l'unica" che possa esser avanzata contro la teoria della proporzionalità dei valori. Say, egli dice, e gli economisti che l'hanno seguito hanno osservato che, essendo il lavoro esso stesso una merce come un'altra, perché esso stesso soggetto a valutazione, a prenderlo come "principio e causa efficiente" del valore si sarebbe incorsi in un circolo vizioso. Quindi, si conclude, bisogna rifarsi alla "rarità" e all'"opinione." Ora, risponde Proudhon, "questi economisti, mi permettano di dirlo, han dato prova, in questo, d'una prodigiosa disattenzione. Si dice che il lavoro *vale* non in quanto merce esso stesso, ma in vista dei valori che si suppone siano rinchiusi potenzialmente in esso. Il *valore del lavoro* è un'espressione figurata, un'anticipazione della causa sull'effetto." Si tratta d'una finzione come quella della "*produttività del capitale*"; al contrario il lavoro *produce,* il capitale *vale*: valore del lavoro è "una specie d'ellissi" ammissibile in sede linguistica, ma non di scienza economica: "Dunque, quando si dice: il lavoro di quest'uomo vale cinque franchi al giorno, è come se si dicesse: il prodotto del lavoro quotidiano di quest'uomo vale cinque franchi." In seguito a quest'analisi — conclude Proudhon — "il valore, considerato nella società che i produttori formano naturalmente fra loro per mezzo della divisione del lavoro e dello scambio, è il *rapporto di proporzionalità dei prodotti che compongono la ricchezza*; e ciò che è detto specialmente valore d'un prodotto è una formula che indica, in caratteri monetari, la proporzione di questo prodotto nella ricchezza generale. L'utilità fonda il valore; il lavoro ne fissa il rapporto; il prezzo è l'espressione che, salve le aberrazioni che dovremo studiare, traduce questo rapporto [...]. La teoria della misura o della proporzionalità dei valori è, se vi si pon mente, la teoria stessa dell'uguaglianza. E come, nella società, s'è visto che l'identità fra produttore e consumatore è completa, e la rendita pagata a un ozioso è come un valore gettato alle fiamme dell'Etna, cosí il lavoratore cui si accordi un salario eccessivo è come un mie-

titore cui si desse un pane per cogliere una spiga: e tutto ciò che gli economisti han qualificato come *consumo improduttivo* non è, in fondo, che un'infrazione alla legge della proporzionalità."

Quest'idea del valore sintetico era stata vagamente scorta da A. Smith, ma in maniera del tutto intuitiva; Say ne è stato l'interprete; tuttavia egli non è giunto alla concezione d'una *misura* del valore; ed " è incredibile che tanti uomini sensati si agitino da quarant'anni contro un'idea cosí semplice. Ma no: *la comparazione dei valori s'effettua senza che ci sia fra loro alcun termine di comparazione, e senza unità di misura*: ecco ciò che gli economisti del diciannovesimo secolo han deciso di sostenere verso e contro tutti invece di abbracciare la teoria rivoluzionaria dell'uguaglianza. Che ne diranno i posteri?"[35]

"I posteri," risponde Marx che incomincia la sua critica press'a poco dalla fine del paragrafo proudhoniano,[36] "cominceranno a imbrogliarsi sulla cronologia. E si chiederanno necessariamente: Ricardo e quelli della sua scuola non sono dunque economisti del diciannovesimo secolo?" E questo perché "essi troveranno assai ingenuo il fatto che il signor Proudhon scodelli come 'teoria rivoluzionaria dell'avvenire' ciò che Ricardo ha scientificamente esposto come la teoria della società attuale, della società borghese, e che il signor Proudhon prenda in tal modo per risoluzione dell'antinomia fra utilità e valore di scambio, quello che Ricardo e la sua scuola hanno assai prima di lui presentato come formula scientifica di un solo termine dell'antinomia, del *valore di scambio*." E da qui Marx allega un seguito di citazioni dai *Princípi dell'economia politica* di Ricardo[37] per mostrare non solo come egli avesse già formulato la teoria che il tempo di lavoro è alla base del valore di scambio, ma come avesse approfondito le questioni connesse ad essa, e come proprio in questo quadro di ricerche avesse enunciato anche la sua teoria della rendita fondiaria. In conclusione, "Ricardo ci mostra il movimento reale della produzione borghese, che produce il valore. Il signor Proudhon, astraendo da questo movimento reale, 'si agita' per inventare nuovi processi, al fine di regolare il mondo secondo una formula che egli pretende nuova e che invece non è se non l'espressione teorica del movimento reale esistente, tanto bene esposto da Ricardo. Ricardo pone come suo punto di partenza la società attuale, per dimostrarci come essa costituisca il valore. Il signor Proudhon invece pone come punto di partenza il valore costituito, per costituire un nuovo mondo sociale a mezzo di questo valore. Per lui, il signor Proudhon, il valore costituito deve fare il giro e ridivenire costituente nei confronti di un mondo già completamente costituito secondo questo schema di valutazione. La determinazione del valore in base al tempo del lavoro è, per Ricardo, la legge del valore di scambio; per il signor Proudhon invece è la sintesi del valore d'uso e del valore

di scambio. La teoria dei valori di Ricardo è l'interpretazione scientifica della vita economica attuale; la teoria dei valori del signor Proudhon è l'interpretazione utopistica della teoria di Ricardo. Ricardo constata la verità della sua formula facendola derivare da tutti i rapporti economici e spiegandosi in questo modo tutti i fenomeni, anche quelli che, a tutta prima, sembrano contraddirla, come la rendita, l'accumulazione dei capitali e il rapporto in cui si trovano salari e profitti; ciò che fa della sua dottrina un sistema scientifico; il signor Proudhon, che ha 'riscoperto' questa formula di Ricardo a forza di ipotesi del tutto arbitrarie, è costretto in seguito a cercare dei fatti economici isolati che egli deforma e falsifica, per presentarli come esempi, come applicazioni già esistenti, come inizi di realizzazione della sua idea rigeneratrice."[38]

Dimostrata cosí l'inconsistenza della pretesa generale di Proudhon d'aver fatto una scoperta "sintetica" attraverso la determinazione della misura del valore (in quanto sintesi di valore d'uso e di scambio) per mezzo del lavoro, Marx passa a considerare le "conclusioni" che Proudhon trae dal valore costituito, e cioè: 1) che "una certa quantità di lavoro equivale al prodotto creato da questa stessa quantità di lavoro"; 2) che "una qualsiasi giornata di lavoro vale un'altra giornata di lavoro, cioè a dire, a quantità pari, il lavoro di uno vale il lavoro di un altro: non vi è alcuna differenza qualitativa"; 3) le conseguenze "egualitarie" sia di questo principio sia di quello, piú generale, della "proporzionalità dei valori"; 4) il rifiuto proudhoniano di considerare come formulazione pertinente in sede di economia l'espressione "valore del lavoro."[39] Il lettore ricorderà questi argomenti dalla nostra esposizione di Proudhon, tranne il secondo perché si riferisce ad un'affermazione che Proudhon fa esplicitamente solo piú oltre, nel paragrafo seguente a quello che abbiamo riportato: "Io dico dunque che il principio di Say, *Ogni prodotto vale ciò che costa* indica una serie [dialettica] della produzione umana, analoga alle serie animale e vegetale e nella quale le unità elementari (giornate di lavoro) son considerate uguali. Sí che l'economia politica afferma fin dal suo inizio, ma attraverso una contraddizione, ciò che né Platone né Rousseau né alcuno scrittore antico o moderno ha mai creduto possibile, l'uguaglianza delle condizioni e delle fortune."[40] La critica delle suddette "conseguenze" si accentra poi, sostanzialmente, in Marx, sull'ultimo punto, perché in effetti il problema è unico.

Le conclusioni di Proudhon — comincia col chiedersi Marx — sono veramente conseguenze "naturali" del "valore costituito" e determinato in base al tempo di lavoro? "Se il valore relativo di una merce [cioè, come Engels ricorda in nota all'ed. tedesca, il valore di una merce espresso in quantità di altra merce, denaro o non] è de-

terminato dalla quantità di lavoro richiesto a produrla, ne consegue naturalmente che il valore relativo del lavoro o, salario, è ugualmente determinato dalla quantità di lavoro necessario a produrre il salario. Il salario, cioè il valore relativo o prezzo del lavoro, è dunque determinato in base al tempo del lavoro necessario per produrre quanto occorre per il mantenimento dell'operaio [...]. Riassumendo: il lavoro, essendo esso stesso una merce, come tale viene misurato in base al tempo necessario a produrre il lavoro-merce. E che cosa è necessario perché si produca il lavoro-merce? Esattamente quel tanto di tempo di lavoro necessario a produrre gli oggetti indispensabili al mantenimento costante del lavoro, ossia a far vivere il lavoratore e a metterlo in grado di propagare la sua specie. Il prezzo naturale del lavoro non è che il minimo del salario.[41] Se il prezzo corrente del salario si eleva al di sopra del prezzo naturale è precisamente perché la legge del valore, posta come principio dal signor Proudhon, si trova controbilanciata dalle conseguenze delle variazioni del rapporto tra l'offerta e la domanda." Ma quel che è importante è che la misura del valore relativo in base al tempo di lavoro "è fatalmente la formula della schiavitú moderna dell'operaio, invece di essere come vorrebbe il signor Proudhon, la 'teoria rivoluzionaria' dell'emancipazione del proletariato." Infatti quella misura non è affatto "incompatibile con l'esistente antagonismo delle classi," perché un prodotto qualsiasi, come tale, ingloba una determinata quantità di lavoro "che sarà sempre la stessa, qualunque sia la situazione reciproca di coloro che hanno concorso a creare il prodotto stesso." Il che, d'altra parte, non significa, come vuole Proudhon, che le giornate di lavoro siano "equivalenti," e soprattutto che da una tale supposta e "naturale" equivalenza risulti una conseguenza egualitaria, in senso rivoluzionario o opposto a quanto sia in atto nella produzione borghese. La differenza fra il valore delle diverse giornate lavorative è stabilita dalla concorrenza, e si determina traducendo una giornata di lavoro complesso nelle giornate di lavoro semplice che vi sono contenute; ma ciò suppone che si assuma il lavoro semplice come misura del valore, e "dato che la sola quantità di lavoro serve di misura al valore indipendentemente dalla qualità, essa [traduzione] suppone che il lavoro semplice sia divenuto il perno dell'industria. Suppone che i lavori si siano eguagliati a causa della subordinazione dell'uomo alla macchina o della divisione estrema del lavoro; che il bilanciere della pendola sia divenuto la misura esatta dell'attività relativa di due operai, come lo è della velocità di due locomotive. Per cui non si deve dire che un'ora di un uomo vale un'ora di un altro uomo, ma piuttosto che un uomo di un'ora vale un altro uomo di un'ora. Il tempo è tutto, l'uomo non è piú niente; è tutt'al piú la carcassa del tempo.

Non vi ha piú questione di qualità. La quantità sola decide tutto: ora per ora, giornata per giornata; ma questo livellamento del lavoro non è l'opera dell'eterna giustizia del signor Proudhon; è semplicemente la realtà dell'industria moderna." Ancora una volta Proudhon ha preso come garanzia d'"uguaglianza" soltanto il livellamento del lavoro in base al tempo, su cui si basa la società industriale borghese moderna.

"Tutte le conseguenze 'egualitarie' che il signor Proudhon trae dalla dottrina di Ricardo," prosegue Marx, "poggiano su di un errore fondamentale. Gli è che egli confonde il valore delle merci misurato dalla quantità di lavoro in esse inglobata, con il valore delle merci misurato in base al '*valore del lavoro*'"; "cosí, secondo lui, una certa quantità di lavoro inglobata in un prodotto equivale alla retribuzione del lavoratore [...]. Il signor Proudhon cerca una misura del valore relativo delle merci per trovare la giusta proporzione secondo cui gli operai devono partecipare ai prodotti, o, in altri termini, per determinare il valore relativo del lavoro. E per determinare la misura del valore relativo delle merci, egli non immagina nulla di meglio che dare come equivalente di una certa quantità di lavoro la somma dei prodotti da essa creati, il che significa tornare a supporre che tutta la società non consti se non di lavoratori immediati che ricevono per salario il proprio prodotto. In secondo luogo egli afferma in sostanza l'equivalenza delle giornate dei diversi lavoratori. Insomma egli cerca la misura del valore relativo delle merci per trovare la retribuzione eguale dei lavoratori, e assume come un dato già del tutto determinato l'eguaglianza dei salari, per andarsene a cercare il valore relativo delle merci. Dialettica davvero mirabile!" Ma del resto Proudhon ha già dichiarato che "valore del lavoro" è un'espressione passabile soltanto in sede linguistica, ma non economica: "Nel lavoro-merce che è una tremenda realtà, egli non vede che un'ellissi grammaticale. Dunque, tutta la società attuale, fondata sul lavoro-merce, è ormai fondata su una licenza poetica, su un'espressione figurata."[42]

Per concludere su questo punto "il lavoro, in quanto si vende e si acquista, è una merce come un'altra, e di conseguenza un valore di scambio. Ma il valore del lavoro, o il lavoro in quanto merce, produce tanto poco quanto il valore del grano, o il grano in quanto merce, serve da nutrimento [capov.]. Il lavoro 'vale' piú o meno, a seconda che le derrate alimentari siano piú o meno care, a seconda che l'offerta e la domanda di mano d'opera esistano ad un grado piú o meno elevato, ecc. [capov.]. Il lavoro non è affatto una 'cosa vaga'; è sempre un lavoro determinato; e non è mai il lavoro in generale, che si vende e si acquista, è merce. Perché lo si acquista? 'In vista dei valori che si suppongono potenzialmente racchiusi in

esso.' Ma se si dice che la tale cosa è una merce non si tratta piú del fine pel quale la si compra, cioè a dire dell'utilità che si vuole ritrarne, dell'applicazione che si vuol farne. Essa è merce come oggetto di traffico. Tutti i ragionamenti del signor Proudhon si limitano a questo: non si acquista il lavoro come oggetto immediato di consumo. No, lo si acquista come strumento di produzione, come si acquisterebbe una macchina. In quanto merce, il lavoro vale e non produce. Il signor Proudhon avrebbe potuto dire altrettanto bene che non esiste punto merce, poiché ogni merce non viene acquistata se non in vista di un qualsiasi fine di utilità e mai per il solo fatto di essere merce." "Misurando col lavoro il valore della merce, il signor Proudhon intravede vagamente l'impossibilità di sottrarre a questo stesso metodo di misurazione il lavoro, in quanto ha un valore, in quanto, cioè, è lavoro-merce. Egli intuisce che ciò significa fare del minimo del salario il prezzo naturale e normale del lavoro immediato, che significa cioè accettare lo stato attuale della società. Cosí, per sottrarsi a questa conseguenza fatale, fa un bel voltafaccia, e pretende che il lavoro non è una merce, che esso non potrebbe avere un valore. Dimentica di avere egli stesso preso per misura il valore del lavoro, dimentica che tutto il suo sistema poggia sul lavoro-merce, sul lavoro che si baratta, si vende e si acquista, si scambia contro altri prodotti, ecc.; sul lavoro, infine, che è fonte immediata di reddito per il lavoratore. Dimentica insomma tutto."[43]

Dopo gli argomenti del "valore costituito" in rapporto alle teorie degli economisti precedenti, e del "valore del lavoro" Marx può intraprendere, conclusivamente, una critica radicale dello stesso "principio" proudhoniano della "proporzionalità dei valori." Già il solo termine di "valore relativo" o "di scambio" indica un rapporto reciproco: a chiamarlo "rapporto di proporzionalità" non se ne sa piú di prima, a meno di non determinarlo per es., come proporzionalità fra domanda e offerta ecc. E poiché "il valore relativo dei prodotti è determinato dalla quantità comparativa del lavoro impiegato nella produzione di ciascuno di essi," in questo caso il rapporto di proporzionalità sarà anzitutto "la quota rispettiva dei prodotti che possono essere fabbricati in un tempo dato, e che di conseguenza si scambiano." Ma il valore relativo d'un prodotto esprime in questo senso il rapporto di proporzionalità (in quanto esso è esattamente determinato dalla quantità di lavoro inglobatovi) solo a patto che la domanda e l'offerta si equilibrino. *Monsieur* Proudhon dice invece, al contrario: si misuri il valore relativo d'un prodotto secondo la quantità di lavoro inglobatovi, e la domanda e l'offerta si equilibreranno, la produzione corrisponderà al consumo, il prodotto potrà sempre essere scambiato e il suo prezzo corrente esprimerà il suo valore esatto. "Invece di

dire, come tutti: quando fa bel tempo si vede molta gente a passeggio, il signor Proudhon fa passeggiare la gente per poterle assicurare il bel tempo." Egli avrebbe piuttosto dovuto *dimostrare* che il tempo di lavoro inglobato in una merce indica esattamente il suo grado di utilità, ed il suo rapporto di proporzionalità con la domanda e con l'insieme delle ricchezze. In questo caso se il prodotto si vendesse ad un prezzo uguale alle spese di produzione, offerta e domanda si equilibrerebbero "perché si suppone che le spese di produzione esprimano il vero rapporto in cui l'offerta si trova con la domanda." E infatti Proudhon cerca di dimostrare che il tempo di lavoro indica la proporzione necessaria coi bisogni, sí che, per lui, le cose la cui produzione richiede un tempo minore sono le piú immediatamente utili; e in questo caso la produzione d'un oggetto di lusso dimostrerebbe che la società ha tempo superfluo: a riprova, egli sostiene che la società comincia dalla produzione delle cose piú utili e facili a prodursi.

"Ma le cose vanno del tutto diversamente da come le pensa il signor Proudhon. Nello stesso momento in cui sorge la civiltà, la produzione comincia a fondarsi sull'antagonismo degli ordinamenti, degli stati, delle classi, infine sull'antagonismo del lavoro accumulato col lavoro immediato. Senza antagonismo non v'è progresso. Questa è la legge che fino ai nostri giorni la civiltà ha seguito. Fino ad oggi le forze produttive si sono sviluppate attraverso questo regime di antagonismo delle classi. Perciò dire oggi che, essendo soddisfatti tutti i bisogni dei lavoratori, è divenuto possibile agli uomini dedicarsi alla creazione di prodotti di un ordine superiore, a industrie piú complesse, significherebbe fare astrazione dall'antagonismo delle classi, e capovolgere tutto lo sviluppo della storia. Sarebbe come dire che, poiché al tempo degli imperatori romani, nelle piscine artificiali venivano nutrite le murene, c'era di che nutrire abbondantemente tutta la popolazione romana; mentre, al contrario, il popolo romano mancava del necessario per comprare il pane, e gli aristocratici romani invece avevano tanti schiavi da darne anche in pasto alle murene."

Non è affatto vero — prosegue Marx — che le cose piú utili costino meno: il prezzo dei viveri tende generalmente all'aumento, quello degli oggetti di lusso al ribasso: "Ai nostri tempi è piú facile produrre il superfluo che il necessario"; "l'uso dei prodotti è determinato dalle condizioni sociali in cui si trovano a vivere i consumatori, e queste condizioni si fondano sull'antagonismo delle classi," naturalmente secondo le diverse epoche storiche. Il lino e la lana sono certo piú utili del cotone, la carne è piú nutriente delle patate, la birra e il vino sono piú utili dell'acquavite; invece cotone, patate e acquavite sono "i cardini della società borghese," e questo perché per produrli è necessario un minimo di lavoro, quindi hanno sul mercato un

prezzo piú basso. Dipende forse questo dalla loro utilità, assoluta o intrinseca, in corrispondenza ai bisogni "dell'operaio in quanto uomo e non dell'uomo in quanto operaio"? No. Il fatto è che in una società fondata sulla *miseria,* i prodotti piú *miserabili* hanno la fatale prerogativa di servire all'uso della maggioranza." Dire che le cose meno costose, perché sono di uso piú comune, devono anche essere le piú utili "significa accettare lo stato di cose esistente; significa infine fare con il signor Proudhon l'apologia di una società senza comprenderla." Ed ecco un primo accenno ad una diversa prospettiva del mondo della produzione in una società senza classi: "In una società futura, ove fosse cessato l'antagonismo delle classi, ove non esistessero piú classi, l'uso non sarebbe piú determinato dal *minimo* del tempo di produzione; ma il tempo di produzione che verrebbe dedicato ai diversi oggetti sarebbe determinato dal loro grado di utilità sociale" (e s'intende, perché non si tratterebbe piú d'una società produttrice *di merci,* ma di beni d'uso, in vista del valore d'uso e non del valore di scambio, né del "valore" *ut sic,* né, meno che mai, del "valore costituito" di Proudhon). Per tornare a Proudhon, non sarà la vendita d'un prodotto al prezzo del costo di produzione a costituire il rapporto di proporzionalità fra offerta e domanda o fra questo prodotto e l'insieme della produzione, ma sono le variazioni della domanda e dell'offerta ad indicare la proporzione, cioè la quantità della merce da produrre perché siano almeno coperte le spese di produzione. D'altra parte ciò che determina il valore è il tempo di lavoro ma non nel senso di tempo in cui la cosa è stata effettivamente prodotta, ma in quello di tempo *minimo* in cui può esser prodotta, minimo che è indicato dalla *concorrenza*: altrimenti basterebbe impiegare sei ore per produrre un oggetto per il quale era necessaria un'ora di lavoro, per essere in diritto di esigerne un prezzo sestuplo! Al contrario, ad ogni nuova invenzione che diminuisca il tempo di lavoro per la produzione d'una merce, la concorrenza impone al produttore che ha prodotto la merce prima dell'invenzione, in un tempo maggiore e quindi con maggiori costi di produzione, di rivenderla al prezzo fissato dalle nuove condizioni di produzione; onde "servendo di misura al valore venale, il tempo di lavoro diviene la legge di un *deprezzamento* continuo del lavoro." La "legge di proporzionalità" s'è trasformata in una legge di sproporzionalità. Ma il tempo di lavoro come misura del valore determina almeno una varietà proporzionale dei prodotti? "Al contrario," risponde Marx con un accenno molto importante per quest'inizio d'una critica dell'economia politica, "il monopolio, in tutta la sua monotonia, viene al suo seguito ad invadere il mondo dei prodotti, allo stesso modo che, come a tutti è dato constatare, il monopolio invade il mondo degli strumenti di produzione. È privilegio solo di qualche branca

dell'industria, come quella cotoniera, fare progressi molto rapidi. La conseguenza naturale di questi progressi è che, ad esempio, i prodotti della manifattura cotoniera diminuiscono rapidamente di prezzo; ma a misura che il prezzo del cotone diminuisce, il prezzo del lino deve proporzionalmente aumentare. Che accade allora? Il lino verrà sostituito dal cotone. È in questo modo che il lino è stato eliminato da quasi tutta l'America del Nord. E noi abbiamo ottenuto, invece della varietà proporzionale dei prodotti, il regno del cotone."

In conclusione, la giusta proporzione fra offerta e domanda ha cessato d'esistere da parecchio. Essa "è stata possibile solo nei tempi in cui i mezzi di produzione erano limitati, in cui lo scambio si muoveva entro limiti estremamente ristretti; con la nascita della grande industria, questa giusta proporzione doveva cessare, e la produzione è stata fatalmente costretta a passare, in successione continua, attraverso vicissitudini di prosperità, di depressione, di crisi, di stadi stazionari, di nuova prosperità e via di seguito." Ciò che manteneva la produzione nella giusta proporzione era "la domanda che s'imponeva all'offerta precedendola," sí che "la produzione seguiva passo passo il consumo"; mentre la grande industria, "costretta dagli stessi strumenti di cui dispone a produrre su scala sempre piú vasta, non può piú attendere la domanda. La produzione precede il consumo, l'offerta fa violenza alla domanda." "Cosí, di due cose l'una: o volete le giuste proporzioni dei secoli passati, con i mezzi di produzione della nostra epoca, e allora siete al contempo reazionari e utopisti; o volete il progresso senza l'anarchia; e allora, per conservare le forze produttive, dovete abbandonare gli scambi individuali." Anche la formula della proporzionalità si rivela, alla fine, niente altro che "l'espressione scientifica dei rapporti economici della società attuale come Ricardo ha già chiaramente e nettamente dimostrato assai prima del signor Proudhon."[44]

Il lettore avrà notato la ricchezza e la complessità dei motivi critici di queste pagine della *Miseria della filosofia* nelle quali Marx affronta per la prima volta quello che sarà l'argomento iniziale e fondamentale della sua critica dell'economia politica, cioè la teoria del valore, ed anche la rigorosa organicità onde una tal ricchezza di motivi si snoda da un unico centro, dato dalla considerazione critica di quella che Proudhon credeva la sua "scoperta," la "costituzione" o "assestamento" del valore per mezzo del tempo di lavoro, che invece è il fondamento della concezione e della prassi relative al valore, nella società borghese. La critica di Marx, infatti, si svolge, come abbiamo visto, secondo tre punti distinti tratti attraverso un'analisi ordinatrice dello stesso testo proudhoniano che sono: 1) il rapporto di Proudhon con gli economisti classici in ordine al concetto di "valore costituito";

2) le pretese "conseguenze egualitarie" di questo concetto, ed il rifiuto proudhoniano di ammettere, in sede scientifica, il "valore del lavoro," o come dobbiamo dire al seguito d'una prossima precisazione dello stesso Marx, il "valore della forza-lavoro"; 3) il preteso "rapporto di proporzionalità" dei valori.

Nei riguardi del primo punto, il confronto con Ricardo permette a Marx due osservazioni critiche di fondo, la prima di ordine metodologico, la seconda di ordine sostanziale. Anzitutto, cioè, mentre Ricardo segue il metodo critico di "porre come base di partenza la società attuale, per dimostrarci come essa costituisca il valore" (e, s'intende, ulteriori critiche contro Ricardo sono qui fuor di questione) Proudhon "pone come punto di partenza il valore costituito per costituire un nuovo mondo sociale a mezzo di questo valore." E con ciò si conferma il già denunciato carattere ipostatizzante del metodo proudhoniano, in quanto esso, per dirla nei termini della critica di Galilei al gesuita Schneider, il "Simplicio" del *Dialogo*, "adatta l'architettura alla fabbrica" e non viceversa, cioè la realtà al concetto astratto presupposto, e non la categoria (funzionale) alla realtà, col risultato di non spiegare la realtà e di non giustificare la validità funzionale del concetto[45]: un punto, questo, che troverà i piú ampi sviluppi nella seconda parte della *Miseria* dedicata appunto al "metodo" proudhoniano. In secondo luogo, mentre Ricardo assume il tempo di lavoro come misura del solo *valore di scambio,* Proudhon lo assume come misura del valore "costituito," cioè della sintesi di valore d'uso e valore di scambio. Ora, la soluzione proudhoniana rivela non soltanto, come Marx nota subito, la sua inadeguatezza scientifica nell'esser costretta a cercare "fatti economici isolati," e a "deformarli" e "falsificarli," "per presentarli come esempi, come applicazioni già esistenti, come inizi di realizzazione della sua idea rigeneratrice"; ma anche la sua maggior chiusura e inattitudine ad ulteriori progressi della critica, in quanto essa sanziona piú definitivamente che la soluzione di Ricardo la concezione e la prassi borghese circa il valore: perché il tempo di lavoro preso come misura del valore *di scambio,* riguarda soltanto una società produttrice di merci, della quale viene cosí spiegato il comportamento reale, rimanendo teoricamente incompromessa, e quindi possibile, una prospettiva diversa che s'incentri sul *valore d'uso* in una società che abbia attuato nuovi modi e rapporti di produzione e distribuzione (società alla quale però, s'intende, Ricardo non pensa affatto); mentre nella soluzione "sintetica" proudhoniana il tempo di lavoro, ossia la misura borghese del valore, vale integralmente per il valore in quanto tale che ha già "sintetizzato" o unificato valore d'uso e valore, onde la società borghese produttrice di merci diviene il tipo, il modello esaustivo, compiuto di società, e quindi

viene definitivamente sanzionata sia in sede teorica che pratica: sí che tutti i tentativi proudhoniani di ricorrere al motivo della utilità, e di mostrare come il valore "sintetico" soddisfi le esigenze del valore d'uso, contrasteranno nel modo piú stridente con la realtà dei rapporti economici borghesi, che si lascia regolare solo dalle esigenze dello scambio e per nulla affatto da quelle dell'utilità reale, come Marx dimostra in seguito con gli esempi piú convincenti (cotone-lino, patate-carne, acquavite-vino, i primi preferiti ai secondi per esigenze di produzione che contrastano con le esigenze dell'utilità).

Il secondo dei punti su indicati, cioè la questione del "valore della forza-lavoro" è d'importanza centralissima, e ci presenta uno dei momenti della elaborazione del motivo piú essenziale di tutta la critica marxiana dell'economia politica, la cui storia corre dalla rilevazione del "lavoro alienato" nei *Manoscritti* alla teoria del plusvalore nel *Capitale*. Qui siamo, approssimativamente, alla metà di questo cammino, perché se da un lato la mancata distinzione esplicita della *forza-lavoro* (oggetto della compra-vendita contro la merce-salario) dal *lavoro vivo* (concretamente *usato* dal capitalista oltre i termini della restituzione del salario) impedisce ancora a Marx la compiuta individuazione dell'essenza del plusvalore, e quindi la compiuta analisi *economica* dello sfruttamento dell'operaio dell'industria borghese, dall'altro quest'analisi è già entrata nel suo ambito specifico, approfondendosi in senso economico il piú generale motivo sociale dell'alienazione dell'operaio nella considerazione del rapporto fra valore e salario, ossia prezzo o "valore relativo" del lavoro (intendi, della forza-lavoro), che da un lato è un rapporto di connessione o di consequenzialità, dall'altro, di distinzione. Di connessione perché "se il valore relativo d'una merce è determinato dalla quantità di lavoro richiesto a produrla, ne consegue naturalmente che il valore relativo del lavoro, o salario, è ugualmente determinato dalla quantità di lavoro necessario a produrre il salario," onde la misura del valore relativo in base al tempo di lavoro "è fatalmente la *formula della schiavitú moderna dell'operaio*" [cors. n.] per la quale "un uomo d'un'ora equivale a un altro uomo d'un'ora"; di distinzione, perché a confondere il valore delle merci misurato dalla quantità di lavoro che vi è inglobata con il valore delle merci misurato in base al "valore del lavoro" non si evita il circolo vizioso di "determinare il valore relativo [delle merci] in base ad un valore relativo [quello del lavoro] che a sua volta dev'essere determinato." Dal che conseguirà l'illusione di Proudhon del "Credito gratuito" realizzato da una "Banca del popolo" per mezzo di "buoni di lavoro," illusione già anticipata qui in via di principio in quanto Proudhon "non immagina nulla di meglio che dare come equivalente di una certa quantità di lavoro la somma dei prodotti da essa creati, il che significa tor-

nare a supporre che tutta la società non consti se non di *lavoratori immediati* che ricevono per salario il proprio prodotto."[46]

Quest'ulteriore progresso del pensiero critico di Marx sulla strada della individuazione dei fattori specificamente economici dell'alienazione del lavoro è permesso dalla considerazione dei rapporti reali di produzione della società borghese, ed a sua volta permette di chiarirli ulteriormente: di contrapporre, insomma, alle costruzioni astratte ed ipostatizzanti di Proudhon, la considerazione di "come vanno le cose" nella società dell'antagonismo di classe. La produzione borghese non si lascia regolare da alcuna "legge di proporzionalità" perché essa segue soltanto le leggi dello scambio e del profitto in tutto il complesso dei suoi rapporti. Una considerazione storico-organica del processo di produzione della società borghese permette allora a Marx di formulare il suo conclusivo *aut-aut*, determinatamente e concretamente, perché non utopisticamente, rivoluzionario, contrapponendo all'"utopismo reazionario" di Proudhon l'"abbandono degli scambi individuali," cioè del comportamento d'una società produttrice di merci e fondata sulla divisione in classi e sulla proprietà privata dei mezzi di produzione, per la realizzazione della "società futura" senza classi che determina il tempo di produzione da dedicare ai diversi oggetti non secondo le leggi dello scambio e della concorrenza, ma secondo il grado d'utilità *sociale* dei prodotti.

Il terzo ed ultimo paragrafo del capitolo proudhoniano sul valore è dedicato alle "Applicazioni della legge di proporzionalità dei valori." Queste "applicazioni" sono due, al *denaro* ed all'*eccedenza del lavoro,* e secondo esse si bipartisce a sua volta il relativo paragrafo critico di Marx: noi seguiremo questa ulteriore bipartizione.

Ogni prodotto — comincia Proudhon — "è un segno rappresentativo del lavoro," e può quindi esser scambiato con un altro prodotto. Se togliete il lavoro, vi restano solo "utilità piú o meno grandi," ma prive di qualsiasi carattere economico d'alcun segno umano, incommensurabili e quindi logicamente non scambiabili. "Il denaro, come ogni altra merce, è un segno rappresentativo del lavoro" e perciò può servire come comune misura di valutazione ed intermediario alle transazioni. "Ma la funzione particolare che l'uso ha devoluto ai metalli preziosi, di servire come agente del commercio, è puramente convenzionale, ed ogni altra merce potrebbe, meno comodamente, forse, ma in modo ugualmente autentico, adempiere questa funzione: gli economisti lo riconoscono e se ne cita piú d'un esempio. Qual è allora la ragione di questa preferenza generalmente accordata ai metalli, di servire da moneta, e come si spiega questa speciale funzione del denaro, senza riscontro nell'economia politica? [...]. Ora, è possibile ristabilire la serie dalla quale la moneta sembra

esser stata distaccata, e, per conseguenza, ricondurla al suo vero principio?" Al riguardo gli economisti si son gettati su tutte le scienze estranee all'economia politica, han fatto della fisica, della meccanica, della storia, e non hanno risposto. "Hanno fatto valere la convenienza meccanica dell'oro e dell'argento a servire da moneta; ma ciò che nessuno di loro ha visto né compreso, è la ragione economica che ha determinato, in favore dei metalli preziosi, il privilegio di cui godono. [capov.] Ora, ciò che nessuno ha notato è che di tutte le merci l'oro e l'argento sono le prime il cui valore sia pervenuto alla sua costituzione. Nel periodo patriarcale l'oro e l'argento ancora si contrattano e si scambiano in lingotti, ma già con una tendenza visibile a dominare ed un'accentuata preferenza. Poco a poco i sovrani se ne impadronirono e vi apposero il loro sigillo: e da questa consacrazione sovrana nasce la moneta, cioè la merce per eccellenza, quella che nonostante tutte le scosse del commercio conserva un determinato valore proporzionale e si fa accettare in ogni genere di pagamento." Il tratto distintivo dell'oro e dell'argento non è la durata del metallo, o l'utilità o la rarità, la densità ecc.: esso sta nel fatto che, per le loro proprietà metalliche, la difficoltà di produzione, e soprattutto per l'intervento delle autorità pubbliche, essi hanno conquistato ben presto, come merci, la fissità e l'autenticità. Quindi il loro valore, specie quello che entra nella fabbricazione delle monete, non ha piú niente d'arbitrario e non è piú suscettibile di deprezzamento. Gli economisti spiegano bene, quando vogliono, la teoria della misura dei valori: basta metterli sul capitolo della moneta. "Ma come, dunque, non vedono che la moneta è la legge scritta del commercio, il tipo dello scambio, il primo termine di questa lunga catena di creazioni che, tutte, sotto il nome di merci, debbono ricevere la sanzione sociale e divenire, se non di fatto, almeno di diritto, accettabili come la moneta in ogni specie di mercato?" "C'è dunque, nella monetizzazione dell'oro e dell'argento, qualcosa di piú di ciò che ne hanno riferito gli economisti: c'è la consacrazione della legge di proporzionalità, il primo atto della costituzione dei valori." L'umanità opera ovunque con gradualità, e avendo compreso che i prodotti del lavoro devono esser sottoposti ad una misura proporzionale che li renda tutti egualmente permutabili, comincia a dare questo carattere di permutabilità assoluta a un prodotto speciale che diverrà il tipo di tutti gli altri; cosí, "per elevare i suoi membri alla libertà ed all'uguaglianza, comincia col creare dei re." Il popolo, parlando di oro e regalità nei suoi sogni di fortuna, ha il confuso sentimento di questo cammino provvidenziale, e i filosofi non fanno che rendere omaggio alla ragione universale quando nelle loro omelie sedicenti morali e nelle loro utopie societarie tuonano con uguale fracasso contro

l'oro e la tirannia. "Maledetto oro! grida ridicolmente un comunista. Altrettanto valeva dire: maledetto frumento, maledette vigne, maledetti montoni; perché, cosí come l'oro e l'argento, ogni valore commerciale deve giungere ad un'esatta e rigorosa determinazione. L'opera è già cominciata: oggi essa avanza a vista d'occhio."[47]

Tutta la logica di Proudhon — comincia Marx la sua critica — consiste "nel fare scomparire l'attitudine dell'oro e dell'argento a servire da *moneta*, a beneficio di tutte le merci che hanno la qualità di essere valutate in base al tempo di lavoro." Certo, egli aggiunge, "assumendo l'oro e l'argento come un'applicazione del 'valore costituito' in base al tempo di lavoro, non v'è nulla di piú facile che dimostrare che ogni merce il cui valore sia costituito in base al tempo di lavoro sarà sempre possibile di scambio, sarà moneta." Ma perché proprio l'oro e l'argento, si chiede Proudhon, devono servire da moneta? Col porsi questa domanda, però — nota Marx — Proudhon si trova a presupporre la moneta senza essersi chiesto, invece, perché si sia dovuto creare uno speciale agente di scambio, individualizzando il valore di scambio. "La moneta non è una cosa, è un rapporto sociale. Perché il rapporto della moneta è un rapporto della produzione, come ogni altro rapporto economico, quale la divisione del lavoro, ecc.? Se il signor Proudhon si fosse ben reso conto di questo rapporto, non avrebbe visto nella moneta una eccezione, un membro distaccato da una serie incognita o da ritrovarsi. Avrebbe al contario riconosciuto che questo rapporto è un anello, e come tale intimamente legato a tutta la catena degli altri rapporti economici, e che questo rapporto corrisponde ad un modo determinato di produzione, né piú né meno che lo scambio individuale. Che fa, invece, il signor Proudhon? Comincia a distaccare la moneta dall'insieme del sistema di produzione attuale, per farne in seguito il primo membro di una serie immaginaria, di una serie da ritrovarsi." Riconosciuta la necessità d'un agente dello scambio, cioè della moneta, le ragioni per cui l'oro e l'argento hanno rivestito questa funzione non si spiegano piú con la catena dei rapporti di produzione, ma con le qualità specifiche di quelle materie, e gli economisti nel far della fisica, della meccanica e della storia hanno fatto solo quel che dovevano fare. Dire che l'oro e l'argento sono, fra tutte le merci, quelle il cui valore "è giunto per primo a costituirsi" significa soltanto che essi sono stati i primi a diventare moneta. "Ma dopo tutto questo, come può ancora il signor Proudhon parlare di costituzione di un valore, dato che un valore non ha mai potuto costituirsi isolatamente? Esso infatti non viene costituito dal tempo necessario a produrlo isolatamente, bensí in rapporto alla quota di tutti gli altri prodotti che possono essere creati nel medesimo tempo. Cosí la costituzione del valore dell'oro

e dell'argento suppone già tutta la costituzione di una miriade di altri prodotti." "Non è dunque stata la merce, nell'oro e nell'argento, a giungere allo stato di 'valore costituito'; ma è stato il 'valore costituito' del signor Proudhon ad arrivare, nell'oro e nell'argento, allo stato di moneta."[48]

Quanto, poi, all'intervento dei sovrani, "davvero bisogna essere sprovvisti di ogni conoscenza storica per ignorare che i sovrani di tutti i tempi hanno subíto le condizioni economiche, e non sono mai stati essi a far legge in questo campo. La legislazione sia politica che civile non fa che pronunciare, che verbalizzare, la volontà dei rapporti economici. [capov.] È stato il sovrano ad impadronirsi dell'oro e dell'argento per farne gli agenti universali di scambio imprimendovi il suo sigillo, o non sono stati piuttosto questi agenti universali di scambio ad impadronirsi del sovrano costringendolo ad imprimere su di loro il suo sigillo e a dar loro un crisma politico?"

In conclusione, "fare ogni merce accettabile nello scambio, se non di fatto almeno di diritto [come vuole Proudhon], basandosi sulla funzione che hanno l'oro e l'argento, significa dunque misconoscere questa funzione. L'oro e l'argento non sono accettabili di diritto se non in quanto lo sono di fatto, ed essi lo sono di fatto perché l'organizzazione attuale della produzione ha bisogno di un agente universale di scambio. Il diritto non è che il riconoscimento ufficiale del fatto." L'idea di Proudhon, di dimostrare che ogni merce, valutata secondo il suo costo di produzione, deve arrivare allo stato di moneta, ha l'inconveniente che "proprio l'oro e l'argento, in quanto moneta, sono fra tutte le merci le sole non determinate dal loro costo di produzione," infatti possono esser sostituiti dalla carta. "Finché fra i bisogni della circolazione e la quantità di moneta emessa sarà osservata una certa proporzione, sia che si tratti di moneta di carta, o d'oro, o di platino, o di rame, non potrà mai esservi questione di proporzione da osservarsi fra il valore intrinseco (costo di produzione) e il valore nominale della moneta. Senza dubbio, nel commercio internazionale, la moneta è determinata, come qualsiasi altra merce, in base al tempo di lavoro. Ma il fatto è che anche l'oro e l'argento, trasferiti nel commercio internazionale, sono dei mezzi di scambio in quanto prodotti e non in quanto moneta: ossia perdono quel carattere di 'fissità e autenticità,' di 'consacrazione sovrana' che costituisce, secondo il signor Proudhon, il loro specifico carattere." "L'oro e l'argento sono sempre scambiabili, poiché hanno la funzione particolare di servire da agente universale di scambio e non certo perché esistano in quantità proporzionale all'insieme delle ricchezze; o, per meglio dire, sono sempre proporzionali poiché, soli fra tutte le merci, servono da moneta, da agente universale di scambio, qua-

lunque sia la loro quantità in rapporto all'insieme totale della ricchezza." L'idea di "monetizzare i montoni," cioè il desiderio che tutte le merci giungessero ad una esatta determinazione, cioè allo stato di moneta, era già stata espressa da Bois-Guillebert, uno fra i piú antichi economisti francesi. Marx conclude: "le prime illusioni della borghesia sono anche le sue ultime."[49]

La seconda "applicazione" della legge della proporzionalità dei valori riguarda l' "eccedenza del lavoro." È un assioma generalmente ammesso dagli economisti — comincia Proudhon — che "*ogni lavoro deve lasciare un eccedente.*" Questa proposizione è "d'una verità universale e assoluta: è il corollario della legge di proporzionalità, e può essere considerata la somma di tutta la scienza economica": ma nel senso della teoria degli economisti essa "non è suscettibile di alcuna dimostrazione," perché se la sola regola dei valori sono l'offerta e la domanda, come riconoscere ciò che "eccede" e ciò che "basta"? Nell'impossibilità di determinare matematicamente il prezzo di costo, il prezzo di vendita, il salario, come può esser concepito un profitto? Solo la legge di proporzionalità può render ragione di questo problema. Il fatto è che "la maggior parte dei filosofi e dei filologi non vedono nella società che un ente di ragione, o, per meglio dire, un nome astratto che serve a designare una raccolta di uomini." Al contrario, "per il vero economista, la società è un essere vivente, dotato d'un'intelligenza e d'un'attività proprie, retto da leggi speciali che solo l'osservazione scopre, e la cui esistenza si manifesta non sotto una forma fisica, ma attraverso l'accordo e l'intima solidarietà di tutti i suoi membri." E proprio il principio che ogni lavoro deve lasciare un eccedente è uno di quelli che testimoniano meglio la "realtà della persona collettiva."

Riprendendo, poco oltre, il suo "mito della società-Prometeo," Proudhon cerca allora di riportare il principio che "ogni lavoro deve lasciare un eccedente" alla sua legge di proporzionalità dei valori. "Uscito dal seno della natura," Prometeo si trova in uno stato di "originario ozio," nel quale il suo lavoro, come il suo benessere, possono esser rappresentati con lo zero; messosi al lavoro, il secondo giorno il suo prodotto, cioè la sua ricchezza, è uguale a 10; il terzo giorno, diviso il lavoro, il suo prodotto è uguale a 100, e cosí di seguito. E poiché ogni giorno egli consuma solo il prodotto della vigilia, resta un eccedente progressivo. Cosí procede anche la società, se si tiene conto del fatto che il benessere dell'uomo è in ragion diretta dell'intensità del lavoro e della molteplicità delle industrie, sí che l'accrescimento del lavoro e quello delle industrie sono paralleli e correlativi. Pure, il principio che ogni lavoro deve lasciare un eccedente è ancora lontano dal realizzarsi, perché "mentre per il pro-

gresso dell'industria collettiva, ciascuna giornata di lavoro individuale ottiene un prodotto sempre maggiore, e mentre, per una necessaria conseguenza, il lavoratore, con lo stesso salario, dovrebbe diventare ogni giorno piú ricco, esistono nella società stati che *profittano* ed altri che deperiscono," lavoratori retribuiti il triplo e il centuplo ed altri in deficit, gente che gode e gente che soffre, e, "per una mostruosa divisione delle facoltà industriali," individui che consumano e non producono. "Ma dovunque, altresí, il progresso della ricchezza, cioè la proporzionalità dei valori, è la legge dominante; e quando gli economisti oppongono alle lamentele del partito sociale l'accrescimento progressivo della fortuna pubblica ed i sollievi apportati alla condizione delle classi anche piú infelici, proclamano, senza sospettarlo, una verità che è la condanna delle loro teorie." Il resto del paragrafo riguarda la questione dell'uguaglianza delle giornate di lavoro, in funzione di dimostrazione delle conseguenze "egualitarie" della legge di proporzionalità, che già conosciamo anche nella critica di Marx.

Questi, da parte sua, non perde ora l'occasione di rilevare la palese ipostasi della *personificazione* proudhoniana della società: "Per dimostrare che ogni lavoro deve lasciare un'eccedenza il signor Proudhon personifica la società, ne fa una *società-persona*: società che non è — per carità! — la società delle persone, poiché ha le sue leggi a parte, che non hanno nulla in comune con le persone di cui si compone la società, e possiede una 'sua propria intelligenza' che non è l'intelligenza degli uomini comuni, bensí un'intelligenza priva di senso comune." Ché se poi Proudhon volesse dire solo "che la produzione dell'individuo sociale sorpassa quella dell'individuo isolato," se volesse parlare "dell'eccedenza della produzione degli individui associati sulla produzione degli individui non associati," allora non farebbe che ripetere quanto hanno detto molti economisti "senza tutto il misticismo" di cui egli si ammanta. Quanto a "Prometeo," Marx si limita a notare che per consumare l'indomani ciò che ha prodotto la vigilia, il primo giorno ha dovuto produrre il doppio: come ha fatto, senza divisione del lavoro, macchine ecc.? La questione non ha certo fatto un passo avanti dall'essere stata ricondotta a questa "origine" o, potremmo aggiungere, a questa incomparabile "robinsonata." Ma piú concreti risultati critici sono offerti a Marx, riguardo al "principio" del proporzionale aumento della produzione e dell' "arricchimento" dell'operaio, da un'osservazione statistica (di cui riportiamo solo la conclusione): "Nella società inglese, la giornata di lavoro ha dunque acquistato in 70 anni [dal 1770 al 1840] un'eccedenza del 2.700 per cento di produttività: vale a dire, nel 1840, essa ha prodotto 27 volte quello che aveva prodotto nel 1770. Se-

condo il signor Proudhon, bisognerebbe porsi la domanda seguente: perché l'operaio inglese nel 1840 non era ventisette volte piú ricco di quello del 1770? Con una simile domanda, si supporrebbe naturalmente che gli inglesi avessero potuto produrre tali ricchezze senza che fossero esistite le condizioni storiche nelle quali appunto sono state prodotte: accumulazione privata dei capitali, divisione moderna del lavoro, officine meccanizzate, concorrenza anarchica, salariato, e insomma tutto ciò che si basa sull'antagonismo delle classi. Ora, erano precisamente queste le condizioni di esistenza per lo sviluppo delle forze produttive e dell'eccedenza di lavoro. Dunque è stato necessario, per ottenere questo sviluppo delle forze produttive e questa eccedenza di lavoro, che ci fossero delle classi che profittavano e delle classi che si immiserivano."

"Che cosa è dunque, in definitiva, questo Prometeo risuscitato dal signor Proudhon? È la società, sono i rapporti sociali basati sull'antagonismo delle classi. Questi rapporti non sono rapporti fra individuo e individuo, ma fra operaio e capitalista, fra contadino e proprietario fondiario, ecc. Cancellate questi rapporti e avrete annullato tutta la società, e il vostro Prometeo non sarà piú che uno spettro senza braccia e senza gambe, ossia senza fabbrica meccanizzata, senza divisione del lavoro, privo infine di tutto ciò che originariamente gli avete attribuito per fargli ottenere questa eccedenza di lavoro.

"Se dunque in teoria fosse sufficiente, come fa il signor Proudhon, interpretare la formula dell'eccedenza di lavoro nel senso egualitario, prescindendo dalle condizioni attuali della produzione, dovrebbe essere sufficiente, in pratica, attuare fra gli operai una ripartizione egualitaria di tutte le ricchezze attualmente acquistate, senza nulla mutare delle condizioni attuali della produzione. Però questa ripartizione non assicurerebbe certo un livello di benessere a ciascuno dei partecipanti.

"Ma il signor Proudhon non è cosí pessimista come si potrebbe credere. Poiché la proporzionalità per lui è tutto, bisogna bene che egli veda nel suo Prometeo bell'e fatto, ossia nella società attuale, un principio di realizzazione della sua idea favorita." A riprova, Marx cita l'ultimo testo di Proudhon che abbiamo riportato, e conclude: "Che cosa è, in effetti, la ricchezza collettiva, la ricchezza pubblica? È la ricchezza della borghesia nel suo complesso e non quella del singolo borghese. Ebbene! Gli economisti non hanno fatto altro che dimostrare come, nei rapporti di produzione quali esistono, la ricchezza della borghesia si sia sviluppata e debba ancora accrescersi. Quanto alle classi operaie, è una questione ancora assai contestata il sapere se la loro condizione sia migliorata in seguito all'accrescimento della ricchezza cosiddetta pubblica. Se gli economisti citano,

a conforto delle loro tesi ottimistiche, l'esempio degli operai inglesi impiegati nell'industria cotoniera, essi considerano la situazione di questi lavoratori solo nei rari momenti di prosperità commerciale. Questi momenti di prosperità stanno alle epoche di crisi e di ristagno nella 'giusta proporzionalità' di 3 a 10. Ma potrebbe anche darsi che, parlando di miglioramenti, gli economisti abbiano voluto parlare di quei milioni di operai che hanno dovuto morire nelle Indie orientali, per procurare al milione e mezzo di operai, occupati in Inghilterra nella medesima industria, tre anni di prosperità su dieci."[50]

Anche queste pagine conclusive della prima parte della *Miseria della filosofia* si svolgono sotto il segno della critica delle ipostasi. Nella sezione sulla moneta, infatti, è la presupposizione del "valore costituito" a non permettere a Proudhon l'individuazione del vero movimento d'individualizzazione del valore di scambio, e quindi la ricognizione della "catena di rapporti economici," all'interno d'un determinato modo di produzione, cui è legata la creazione d'uno speciale agente di scambio come la moneta e ad ispirargli, di conseguenza, la "monetizzazione dei montoni," cioè la pretesa che ogni merce raggiunga l' "esatta costituzione" del valore, quale si riscontra dalla moneta. Ancora una volta il termine piú universale ed astratto, la "costituzione del valore," è stato reso soggetto, e le concrete determinazioni economiche fattuali sono diventati suoi simboli, sue "allegorie": "Non è dunque stata la merce, nell'oro e nell'argento, a giungere allo stato di 'valore costituito'; ma è stato il 'valore costituito' del signor Proudhon ad arrivare, nell'oro e nell'argento, allo stato di moneta." Mentre a quest'inizio metodologicamente rovesciato, in senso ipostatico ed aprioristico, corrisponde puntualmente la conclusione, che non è solo quella della pura ed utopistica *indeterminazione*, onde la moneta è *totalizzata* in un pan-monetarismo astratto e distaccato dalla reale individuazione dei comportamenti della produzione e dello scambio nella società borghese, ma finisce per convalidare sostanzialmente i rapporti esistenti d'una società produttrice di merci, attribuendo ad essa del tutto ingiustificatamente conseguenze "egualitarie."

Sempre nel capitoletto marxiano sulla moneta troviamo poi un'importante precisazione di carattere materialistico storico, che va oltre la determinata questione cui si applica, ed è quella relativa all'"intervento dei sovrani," i quali non hanno mai "fatto legge" nel campo delle condizioni economiche, ma le hanno sempre "subite"; e ad essa segue l'altra affermazione generale che "il diritto non è che il riconoscimento ufficiale del fatto." Quest'affermazione conferma, cioè, il rapporto fra economia e politica come un rapporto di struttura a sovrastruttura, di condizionante a condizionato e non viceversa, come

crede Proudhon che annovera l'intervento dei sovrani come un elemento essenziale e decisivo del processo che conduce alla moneta, cioè a quella che per lui è la piú rigorosa "costituzione" del valore.

Un analogo processo di ipostatizzazione è alla base della seconda "applicazione" proudhoniana del "valore costituito," il principio dell' "eccedenza del lavoro" che dovrebbe condurre ad un progresso delle condizioni degli operai proporzionale all'aumento della produzione, pure all'interno dei rapporti di scambio dell'attuale società. Quest'ipostasi è la società stessa, il cui processo è uguagliato a quello vitale dell'individuo organico. Contro l'ipostasi della società noi abbiamo ascoltato le proteste di Marx fin nei *Manoscritti*, e poi, già nel quadro del materialismo storico, nell'*Ideologia tedesca*. Ma mentre lí si trattava o di difendere il socialismo dall'accusa d'esser esso stesso una nuova forma di assoggettamento degl'individui concreti (Stirner) o anche di contrastare effettive tendenze ad un socialismo autoritario, e comunque di determinare positivamente la società come l' "esser sociale" ossia l'esser "uniti" degl'individui nella loro attività produttiva, qui l'ipostasi proudhoniana non conduce ad una inadeguata ed erronea espressione (societaristico-astratta) dell'istanza socialista, bensí ad una pura e semplice sanzione reazionaria della società esistente. E la ragione di questa differenza consiste, singolarmente, proprio in quell'apparenza di *storicizzazione* che Proudhon conferisce allo svolgimento della società-individuo o "Prometeo," perché in tal modo si ritorna — a proposito della società — allo storicismo organicistico, sostanzialmente reazionario, dell'ambiente romantico tedesco, che un analogo processo organico attribuiva al "popolo" e, piú tardi, allo Stato. Veduta reazionaria perché, evidentemente, il considerare la "vita" della società come uno svolgimento progressivo e quasi provvidenziale, o "naturale," non può non condurre all'*accettazione* di questa pretesa naturalità di sviluppo, ed a confidare che essa sappia superare anche le piú evidenti contraddizioni della società attuale; come accade a Proudhon, che salta, dall'osservazione della divisione della società in uno "stato" che profitta e in uno che deperisce, alla piú ingiustificatamente ottimistica riaffermazione della sua legge di sviluppo proporzionale della produzione che porterebbe all' "arricchimento" (!) dell'operaio. Qui appare anche come la correzione del metodo delle ipostasi aprioristiche non possa avvenire se non attraverso la scelta d'un metodo opposto, che è quello d'una *logica storica*, che cioè dall'osservazione della realtà storica nel suo complesso tragga le regole del proprio procedere scientifico, richiamandosi quel criterio dell'attualità della problematica nell'inizio dell'indagine che Marx aveva intuito già negli

scritti complementari alla Dissertazione, e che piú originali sviluppi e piú rigorosa articolazione incontrerà fra un decennio, nella *Einleitung* dei *Grundrisse.* Qui, nella *Miseria della filosofia*, vale per ora il fatto che la confutazione dei proudhoniani apriorismi contraddittori (in quanto si trovano di fronte *fatti* che contraddicono le *ipotesi*, senza che Proudhon si accorga, da questo, d'aver preso una strada sbagliata, ché il progressivo *impoverimento* dell'operaio salariato non conferma certo l' "applicazione" della legge della proporzionalità dei valori, che ogni lavoro debba lasciare un'eccedenza *a favore del lavoratore*) vien permessa a Marx da nient'altro che dallo spostarsi a considerare "le condizioni storiche" in cui si è determinata la produzione. Le quali rivelano la *tipicità* o *specificità storica* (ed ecco come la logica trova la storia come criterio della propria stessa operazione, che è qui quella di cogliere e mediare i rapporti di generi e specie, in quanto sono storici sia i caratteri che permettono la specificazione e sia quelli che permettono la generalizzazione) d'una società "che si basa sull'antagonismo delle classi," e *specificamente*, della classe dei capitalisti e della classe degli operai salariati: un rapporto che specifica *storicamente* quell'antagonismo, perché avviene a un determinato momento, nel mondo moderno, e lo rende diverso da quell'antagonismo che sussisteva, per esempio, nella Roma repubblicana fra patriziato e plebe. L'ultimo testo citato ha poi la grande importanza di suggerire, avanti lettera, la giusta risposta agli odierni sostenitori neocapitalisti d'un progressivo miglioramento delle condizioni degli operai all'interno della società borghese e per sua opera: ché anche oggi potremmo dir loro, parafrasando, ma di poco, il testo di Marx: "Può darsi che, parlando di miglioramenti, essi vogliano parlare di quei milioni di operai che devono morire nelle Indie orientali (precisamente!) per procurare a non molti operai americani una diecina d'azioni dell'industria in cui lavorano."

3. *La metafisica proudhoniana dell'economia politica*

La seconda parte della *Miseria della filosofia* si propone espressamente un esame della "metafisica dell'economia politica" del "signor Proudhon": esame critico che si articola in cinque paragrafi, dei quali il primo, intitolato *Il metodo* coglie e dimostra l'astratto dialetticismo del metodo proudhoniano, il quinto trae conclusioni di teoria rivoluzionaria, e quelli di mezzo considerano separatamente, ma rapidamente, alcuni capitoli del *Système.* Essi hanno, dunque, ciascuno una sua importanza specifica.

Il paragrafo sul metodo è ulteriormente suddiviso in sette "osservazioni." Esso comincia con l'esclamazione: "Eccoci in piena Germania! Dovremo dunque parlare di metafisica, pur trattando di economia politica." Finora Proudhon ci costringeva a "parlare inglese," ora ci "trasporta nella nostra cara patria." "Se l'inglese trasforma gli uomini in cappelli, il tedesco trasforma i cappelli in idee. L'inglese è Ricardo, ricco banchiere e grande economista; il tedesco è Hegel, semplice professore di filosofia nell'Università di Berlino." Noi abbiamo già avvertito che questa sezione sul metodo non segue determinatamente il testo di Proudhon, ma lo considera in generale, con citazioni sporadiche e libere. Qui Marx non ha ancora citato Proudhon: la prima citazione appare all'inizio della "prima osservazione" che segue la paginetta introduttiva che contiene le espressioni su citate. Ma se ci spostiamo per un attimo al *Système*, per leggere l'inizio del cap. III col quale cominciano le "Evoluzioni economiche," distinte in "epoche," con "la prima epoca," che è quella della "divisione del lavoro" (e il suo contenuto sarà esaminato da Marx piú oltre, nel secondo paragrafo), noi incontriamo subito due testi che spiegano l'improvvisa esclamazione di Marx, il riferimento a Hegel ecc. L'idea fondamentale dell'economia politica — dice Proudhon — è il valore, ed esso giunge alla sua determinazione positiva attraverso un seguito d'oscillazioni fra l'offerta e la domanda. "Di conseguenza, il valore si pone successivamente sotto tre aspetti: valore d'uso, valore di scambio, e valore sintetico o valore sociale, che è il valore vero. Il primo termine genera contraddittoriamente il secondo; ed entrambi, assorbendosi in una penetrazione reciproca, producono il terzo: sí che la contraddizione o l'antagonismo delle idee appare come il punto di partenza di tutta la scienza economica." Fin qui non abbiamo che una ripresa dello schema dialettico già presentato diverse volte nel corso del *Système* e talvolta citato anche da noi; ma segue un'applicazione all'economia che, quantunque anch'essa sostanzialmente non nuova, perché già presentata soprattutto nel processo di "costituzione" del valore "sintetico," è espressa questa volta in termini tali da renderla d'un certo interesse al nostro scopo: "Se dunque io dimostro che l'economia politica, con tutte le sue ipotesi contraddittorie e le sue conclusioni equivoche, non è che un'organizzazione del privilegio e della miseria, io avrò per ciò stesso provato ch'essa contiene implicitamente la promessa d'una organizzazione del lavoro e dell'uguaglianza, poiché come s'è detto, ogni contraddizione sistematica è l'annuncio d'una composizione; molto di piú, io avrò posto le basi di questa composizione. Infine, dunque, esporre il sistema delle contraddizioni economiche significa porre i fondamenti dell'associazione universale;

dire come i prodotti dell'opera collettiva sono *usciti* dalla [leggi: dall'*ordine* della] società, significa spiegare come sarà possibile di farveli *rientrare*; mostrare la genesi dei problemi di produzione e ripartizione significa prepararne la soluzione. Tutte queste proporzioni sono identiche, e d'una uguale evidenza."[51] La fede dialettica di Proudhon è dunque cosí sicura che gli basta assumere uno degli elementi d'una possibile opposizione, un qualsiasi fenomeno di cui sia pensabile l'opposto, per vedersi "*per ciò stesso*" già in possesso della sintesi, della conciliazione. Hegel non aveva mai sperato tanto, soprattutto perché, almeno, egli s'era sempre considerato in dovere di soffermarsi, prima della risoluzione, su *entrambi* i lati del contrasto; mentre nel testo su riportato Proudhon salta dalla tesi alla sintesi, senza dire che cosa egli opporrà, per esempio, all'organizzazione del privilegio e della miseria per raggiungere la meta, del lavoro organizzato e dell'uguaglianza; anzi, dichiara che, in fondo, basta "esporre" le contraddizioni economiche perché sian posti i fondamenti dell'associazione, basta avere uno dei termini del contrasto per assicurarsi la sintesi, senza preoccuparsi di determinare l'altro: che sia questo o quello, non importa, perché l'essenziale è soltanto l'immancabile momento risolutivo. Il misticismo, il miracolismo della dialettica astratta raggiungono in questo testo proudhoniano la loro forma caricaturale.

Non ci meraviglieremo, allora, del piglio della critica di Marx che, dopo aver citato la dichiarazione di Proudhon di non fare "una storia secondo l'ordine dei tempi, ma secondo la successione delle idee," comincia: "Gli economisti esprimono i rapporti della produzione borghese, la divisione del lavoro, il credito, la moneta, ecc., come categorie fisse, immutabili, eterne. Il signor Proudhon, che ha davanti a sé queste categorie già formate, ce ne vuol spiegare l'atto di formazione [...]. Gli economisti ci spiegano come avviene la produzione entro questi rapporti dati, ma ciò che essi non ci spiegano è come questi rapporti si producono, vale a dire non ci spiegano il movimento storico che li ha generati. Il signor Proudhon, avendo assunto questi rapporti come dei princípi, delle categorie, dei pensieri astratti, non ha che da mettere *ordine* in questi pensieri." "I materiali degli economisti sono la vita attiva e fattiva degli uomini; i materiali del signor Proudhon sono i dogmi degli economisti." Ma poiché egli non persegue il movimento storico dei rapporti di produzione di cui le categorie non sono che l'espressione teorica, e vede nelle categorie solo idee, indipendenti dai rapporti reali, dovrà assegnare a queste idee il movimento della ragion pura. Ma come la ragion pura, impersonale, può far nascere le idee? "Se in fatto di hegelismo fossimo altrettanto intrepidi che il signor Prou-

dhon," risponde Marx, "diremmo: essa si distingue in sé stessa da sé stessa. Che mai significa? Dal momento che la ragione impersonale non ha al di fuori di sé né terreno sul quale possa poggiare, né oggetto al quale possa opporsi, né soggetto col quale comporsi, si vede costretta a fare il salto mortale, ponendosi, opponendosi e componendosi." Certo, non c'è da meravigliarsi che procedendo di astrazione in astrazione si resti con le sole categorie logiche: lo stesso è da dirsi riguardo al movimento: "Nello stesso modo in cui, a forza di astrazione, abbiamo trasformato ogni cosa in categoria logica, cosí è sufficiente fare astrazione da ogni carattere distintivo dei differenti movimenti per arrivare al movimento allo stato astratto, al movimento puramente formale, alla formula puramente logica del movimento. Se nelle categorie logiche si trova la sostanza di ogni cosa, si può ben immaginare di trovare nella formula logica del movimento *il metodo assoluto*, che non solo spiega ogni cosa, ma che implica anche il movimento della cosa": quel metodo di cui Hegel dice che è "la tendenza della ragione a ritrovarsi e riconoscersi in ogni cosa, si può ben immaginare di trovare nella formula logica del movimento della ragion pura, che consiste nel porsi, opporsi e comporsi. "Una volta che essa sia pervenuta a porsi come tesi, questa tesi, questo pensiero, opposto a sé stesso, si doppia in due pensieri contraddittori, il positivo e il negativo, il sí e il no. La lotta di questi due elementi antagonistici, racchiusi nell'antitesi, costituisce il movimento dialettico. Il sí diventa no, il no diventa sí, il sí diventa contemporaneamente sí e no, il no diventa contemporaneamente no e sí: quindi i contrari si equilibrano, si neutralizzano, si paralizzano. La fusione di questi due pensieri contraddittori costituisce un pensiero nuovo che ne è la sintesi. Questo pensiero nuovo si svolge ancora in due pensieri contraddittori che si fondono in una nuova sintesi"; di qui un gruppo di pensieri che segue lo stesso movimento delle categorie semplici, e dal movimento dialettico dei gruppi nasce il sistema. "Applicate questo metodo alle categorie dell'economia politica, ed avrete la logica e la metafisica dell'economia politica o, in altri termini, avrete le categorie economiche, conosciute da tutti, tradotte in un linguaggio poco noto, che conferisce loro la parvenza di essere di fresco sbocciate in una testa che è ragione pura; a tal punto queste categorie sembrano generarsi le une dalle altre, concatenarsi e intersecarsi le une nelle altre, attraverso il solo lavorio del movimento dialettico." Proudhon è soltanto riuscito, del resto, a ridurre "alle piú meschine proporzioni" la dialettica di Hegel, per il quale ultimo "tutto ciò che è avvenuto e che avviene tuttora, è, né piú né meno, quello che avviene nel suo ragionamento." Cosí la filosofia della storia non è piú che la storia della filosofia, e della

filosofia sua personale. Non vi ha piú "la storia secondo l'ordine dei tempi"; vi sono la "successione delle idee nell'intelletto." "Egli crede di costruire il mondo col movimento del pensiero, mentre non fa che ricostruire sistematicamente, e ordinare sotto la legge del metodo assoluto i pensieri che sono nella testa di tutti."[52]

Di là dalla sua forma scanzonata questa caratterizzazione del metodo della dialettica astratta ha una sua profondità ed una sua forza critica molto maggiori di quanto non appaia ad una lettura superficiale. Anzitutto Marx mette in relazione il procedimento degli economisti e quello di Proudhon. I primi esprimono i rapporti borghesi di produzione come categorie fisse; il secondo vuol metterle in movimento applicandovi la dialettica di Hegel. I primi hanno su Proudhon il vantaggio d'una vicinanza alla materia considerata, i loro "materiali" sono "la vita attiva e fattiva degli uomini," quindi, entro certi limiti, *spiegano* come avviene la produzione entro i rapporti dati della società borghese. Ma poiché mancano di prospettiva storica, essi trasformano questi rapporti storicamente condizionati in rapporti necessari, validi per ogni tempo: non possono spiegare il loro nascere storico e non possono intravedere l'eventuale destino storico d'una loro scomparsa, della loro sostituzione con rapporti diversi. Proudhon, invece, opera direttamente solo sulle categorie astratte degli economisti, quindi è molto piú lontano di loro dal "materiale" autentico dei rapporti economici, anche limitatamente alla società borghese; e questo spiega come egli si sia dimostrato cosí inferiore a Smith, a Lauderdale, e soprattutto a Ricardo, a proposito della teoria del valore. Ma gli deriva almeno un vantaggio sugli economisti dal fatto di voler mettere le categorie economiche in movimento, applicandovi la dialettica di Hegel? Per nulla affatto, risponde Marx, perché considerando le categorie come *indipendenti* dai rapporti reali, egli non può applicare loro se non il "movimento della pura ragione." Un movimento reale, cioè, potrebbe riguardare soltanto i rapporti reali *ed anche le categorie come loro riflesso* (onde sarà legittima, per esempio, una *storia* delle *dottrine* sul plusvalore, in quanto non le assumerà fuori del loro collegamento coi rapporti reali, ed entro queste connessioni, cioè all'interno dell'unica storia, sarà anche legittimo seguire sviluppi sezionali della sovrastruttura, e fare, in questo senso, storia della filosofia, delle arti ecc.), ma di categorie astratte sarà possibile soltanto delineare un movimento astratto, l'astrazione del movimento. E quest'ultima non è che lo stesso schema dialettico tracciato da Hegel, per il quale la ragione — o lo Spirito, o l'Assoluto — "si pone, si oppone e si compone." Nel commentare i *Manoscritti* noi abbiamo già mostrato come Marx intendesse il movimento astratto come la formula puramente lo-

gica del movimento, e come egli distinguesse, diciamo, la pura tautologia di tale formula (ove non si pretenda di farle esprimere da sé stessa, di farle produrre dal suo interno i contenuti da opporre e comporre) dalla viziosità di quell'astrazione che si sostituisce ai contenuti, che pretende di porli e condizionarli, anzi di produrli, ed invece non può che accoglierne immediatamente, e senza giustificazione, alcuni, presi surrettiziamente dalla realtà, conferendo ad essi la rappresentanza esaustiva di quelli esclusi, la rappresentanza della loro totalità. Qui Marx conferma letteralmente quella nostra interpretazione perché da un lato estende anche al movimento la possibilità di ritrovare il movimento puro, come la categoria pura, a forza di successive astrazioni; dall'altro chiarisce come si possa anche "immaginare" di "trovare nella formula logica del movimento *il metodo assoluto*, che non solo spiega la cosa, ma che implica anche il movimento della cosa," che cioè pretende d'esprimere, e di esaurire, nella propria formula, il movimento della realtà, cosí come nella categoria si pretendeva d'esprimere la "sostanza," cioè la realtà non ancora messa in movimento. Di qui una descrizione del procedimento dialettico hegeliano della quale il lettore avrà già colto l'estrema esattezza, sia pur nella sua forma sbrigativa e quasi satirica, un'esattezza possibile soltanto a chi abbia una lunga ed assidua familiarità con testi hegeliani, specialmente della logica: onde è nell'"antitesi," cioè nel momento della opposizione, dell'alienazione, che l'elemento primitivo si sdoppia, e i due elementi contrapposti si riflettono l'uno nell'altro fino a che "il sí diventa sí e no, e il no diventa no e sí," e questa è la loro unificazione, mentre poi dall'analoga sistemazione di tali gruppi dialettici nasce il sistema. Cosí Hegel riduce la filosofia della storia, cioè in questo caso la *spiegazione* della storia, alla storia della filosofia, cioè la realtà storica al sistema delle idee, che trova poi il suo compimento nella "filosofia personale" di Hegel.

Questo è il metodo che Proudhon applicherà all'economia politica. Noi, però, fin dalla *Critica del diritto statuale hegeliano* abbiamo preso conoscenza d'un ulteriore sviluppo della critica di Marx contro le ipostasi dialettiche hegeliane, consistente nella denuncia della presenza surrettizia dell'immediata empiria entro il movimento dell'assoluto, e quindi della sanzione di particolari realtà per es. del sistema statuale del tempo. Ora, non è inopportuno ricordare come noi ritroviamo anche nella *Miseria della filosofia* la denuncia di questa controparte che aggrava i vizi del procedimento aprioristico, e questo tutte le volte — e sono molte, come sappiamo — in cui Marx conclude i suoi determinati passaggi critici con la dimostrazione che le pretese costruzioni "razionali" di Proudhon non fanno che riscoprire

reali comportamenti del modo di produzione borghese, spacciandoli come soluzioni rivoluzionarie. Di conseguenza, anche se Marx non lo dice espressamente in quest'ultimo testo, la critica da esso presentata, dell'astrazione del "puro movimento" dialettico, dev'essere integrata da quella che mostra la sostanziale accettazione e riconferma, da parte di Proudhon, dei comportamenti della società borghese, e la loro trasformazione in espressioni razionali del "sistema," cioè della conciliazione, delle contraddizioni economiche.

Con la "seconda osservazione," che segue, Marx si sposta invece a considerare quale sia la realtà che dev'essere contrapposta alle fittizie costruzioni della dialettica astratta. "Le categorie economiche non sono che le espressioni teoriche, le astrazioni dei rapporti sociali della produzione." Proudhon filosofo vede invece nei rapporti reali solo incarnazioni dei princípi astratti; da economista, poi, ha compreso che gli uomini producono entro determinati rapporti, "ma non ha compreso che questi rapporti sociali determinati sono prodotti dagli uomini esattamente come lo sono la tela, il lino ecc. I rapporti sociali sono intimamente connessi alle forze produttive. Impadronendosi di nuove forze produttive, gli uomini cambiano il loro modo di produzione e, cambiando il modo di produzione, la maniera di guadagnarsi la vita, cambiano tutti i loro rapporti sociali. Il mulino a braccia vi darà la società col signore feudale, e il mulino a vapore la società col capitalista industriale. [capov.] Quegli stessi uomini che stabiliscono i rapporti sociali conformemente alla loro produttività materiale, producono anche i princípi, le idee, le categorie, conformemente ai loro rapporti sociali. [capov.] Cosí queste idee, queste categorie sono tanto poco eterne quanto le relazioni che esse esprimono. *Sono prodotti storici e transitori.*"[53]

Al "sistema" proudhoniano Marx non può dunque contrapporre se non i princípi fondamentali della concezione materialistica della storia. Su di un punto, però, vorremmo soffermarci per un momento, ed è l'insistenza con cui Marx ripete il termine "producono." Gli uomini, egli dice, non *producono* soltanto la tela e il lino; essi *producono* anche i loro rapporti sociali, e li rinnovano, quando questi non sono piú commisurati alle nuove forze produttive, *producendo* nuovi rapporti; conseguentemente, *producono* anche i rapporti giuridici e politici, e infine *producono* le idee, le categorie, e, possiamo aggiungere, le opere della cultura: dell'arte, della filosofia, della scienza. Di questo concetto di *produzione* noi conosciamo tutta la storia, e in particolare l'abbiamo visto nascere, nei *Manoscritti,* come il concetto fondamentale dell'umanismo positivo, cioè della filosofia umanistica della prassi, dell'attività umana illuminata dalla ragione. Di là da tutti i possibili residui "ideologici," questo concetto ri-

torna al centro della concezione materialistica della storia. Qual è la sua importanza? A nostro avviso esso vale: 1) a dare quell'*elemento comune* secondo il quale soltanto può aver un senso distinguere una *struttura* da una *sovrastruttura.* Se, cioè, i risultati della struttura e della sovrastruttura non fossero a loro volta accomunabili in un termine unico — che è appunto quello di *produzione* — essi si disporrebbero su due piani del tutto eterogenei, e pertanto *irriferibili* l'uno all'altro, e quindi non si potrebbe neppure piú discorrere di "condizionalità" d'una sfera sull'altra. Al contrario, è proprio l'ideologia che tende a rendere questi due piani incommensurabili, per autonomizzare la sfera della sovrastruttura ed abbandonare quella della struttura, come sappiamo, al destino di ciò che non deve interessare l'uomo, ente razionale, spirituale ecc. Ne deriva anche, riguardo al materialismo storico, quella integrale rivalutazione dell'opera umana a tutti i livelli, sulla quale abbiamo già insistito abbastanza. 2) Il concetto di produzione esteso a tutti gli ambiti d'attività umana vale inoltre a generalizzare parimenti quella connessione di teoria e prassi che esso implica; e quindi, da un lato, ad emancipare la sfera del "bisogno," cioè della produzione materiale, dalle implicazioni irrazionalistiche cui la tradizione l'aveva condannata, rilevando al contrario le decisive implicazioni razionali dell'attività economica; e dall'altro, a *negare la teoreticità pura, parimenti, a tutti i livelli,* riconoscendo l'implicazione pratica della stessa scienza, della filosofia, dell'arte (della quale si dimentica cosí leggermente il carattere *produttivo*, per limitare l'estetica a una teoria del *giudizio estetico*) come del diritto, della politica ecc.: delle produzioni sovrastrutturali, insomma, non meno che di quelle strutturali. 3) Il concetto di produzione vale, infine, a dar ragione anche del distribuirsi dei risultati dell'umano operare ai diversi livelli di condizionalità e di specificità. Al riguardo, crediamo che il momento piú difficile da intendere sia proprio quello in cui per la prima volta la "produzione" sembra distaccarsi dall'immediato contatto con la materialità di ciò su cui si esercita, il momento in cui, come Marx dice nel testo che abbiamo letto, gli uomini, nel produrre il panno, la tela e la seta, *producono anche gli stessi rapporti sociali* entro i quali si determina il loro uso e dominio delle forze della produzione materiale. Ciò che qui è dato, è il *fatto della socialità* della vita dell'uomo, che l'uomo non crea e non può abolire. Ma entro questo dato iniziale, dell'esser-insieme e dell'agire insieme, i determinati rapporti secondo cui gli uomini si uniscono per produrre, sono essi stessi prodotti dagli uomini, il che significa che nessun ordine "naturale" li ha prescritti. Certo, l'individuo determinato nasce e incomincia ad operare entro un quadro di rapporti che gli è dato, perché lo trova

già prodotto e stabilito dai suoi predecessori; ma non appena egli entra in questo sistema noi avremo a che fare non con lui solo, ma con lui assieme agli altri, cioè con gli "individui uniti" di un determinato momento storico. E gli individui uniti non potrebbero neppure continuare a produrre se non intervenissero essi stessi sui rapporti della loro produzione, per conservarli soltanto fino a che essi sono commisurati alle forze produttive, e per adattarli alle forze produttive accresciute appena sia necessario, con trasformazioni piú o meno graduali, piú o meno radicali: al limite, anche con trasformazioni improvvise e rivoluzionarie. Ora, i rapporti in cui gli uomini agiscono, e che essi quindi producono anzitutto per render possibile, e poi per regolare, inquadrare e render piú facile, sicura e proficua la loro stessa produzione tendono progressivamente a generalizzarsi proprio al fine di inquadrare e normativizzare un ambito sempre piú ampio e ricco di attività e di forze produttive: cosí, per normativizzare la produzione materiale si producono rapporti sociali, per regolare questi si producono rapporti politici, per regolare e normativizzare questi si producono rapporti giuridici ed una scienza del diritto, e per esprimere, porre e discutere i problemi di tutti questi rapporti nella loro complessità nascono le produzioni della scienza, dell'arte, della filosofia, ed anche le produzioni religiose non si sottraggono a questo movimento. Il fatto che queste produzioni sovrastrutturali tendano a concatenarsi all'interno delle determinazioni specifiche, a svolgersi secondo una propria storia autonoma (e, in fondo, proprio in corrispondenza d'una divisione del lavoro intellettuale da quello manuale, e delle diverse divisioni di classe che son proprie delle differenti epoche storiche) non toglie che, in realtà, queste attività produttive non avrebbero avuto né una ragione né un modo di sorgere senza la base, il contenuto ultimo che è quello della produzione materiale ed economica, e non avrebbero *una storia* cioè un succedersi di comportamenti specificamente differenziabili senza il succedersi ed il differenziarsi delle diverse epoche della storia della produzione, segnate appunto dalle trasformazioni dei rapporti sociali, commisurate all'accrescersi delle forze produttive. Per concludere, pensiamo che la funzione unitaria e differenziante insieme della categoria marxiana della produzione sia assolutamente determinante ed insostituibile nell'insieme della concezione materialistica della storia, e ne significhi una ricchezza di contenuti ed un'ampiezza di visuale che è ben lungi dall'esssere stata debitamente riconosciuta; e che l'approfondimento del senso di questa categoria valga anche a confutare le opposte accuse di determinismo e di utopismo che si son rivolte al materialismo storico, in quanto da un lato essa significa il contro-condizionamento

umano delle circostanze, il fatto che nessun altro che l'uomo è il soggetto e l'autore di tutte le vicende della sua storia, e dall'altro, che nessuna attività umana può librarsi nel cielo dell'assoluta incondizionatezza, della pura autonomia, ma tutte son connesse a quella produzione economica che segna il tracciato della storia, e la cui rilevazione costituisce la base osservativa della scienza.

La successiva "terza osservazione" considera un altro aspetto dei rapporti di produzione, cioè la loro unità, il fatto che essi, in una determinata società, formano un tutto. Proudhon, che li considera invece come fasi sociali successive generantisi dialetticamente l'una dall'altra, non potendo però spiegare uno di questi rapporti senza ricorrere anche a tutti gli altri, è costretto ad anticiparli, dimenticandosene poi quando è il momento di farli nascere secondo la successione "razionale." Perché in realtà, conclude Marx, "costruendo con le categorie dell'economia politica l'edificio d'un sistema ideologico, si sconnettono le membra del sistema sociale; si mutano le differenti membra della società in altrettante società a parte, che si succedono le une dopo le altre. Come, in effetti, la sola formula logica del movimento, della successione, del tempo, potrebbe spiegare nella sua reale concretezza la società, nella quale, appunto, tutti i rapporti coesistono simultaneamente, e si sostengono gli uni con gli altri?"[54]

La "quarta osservazione" riguarda il pratico svolgimento della dialettica proudhoniana, che consiste in un'estrema semplificazione di quella di Hegel: ogni categoria ha un "lato buono" e un "lato cattivo," un "vantaggio" ed uno "svantaggio": insieme, costituiscono la "contraddizione" della categoria in questione, e "tutto il problema da risolvere consiste nel conservare il lato buono, eliminando quello cattivo." Questa, però, nota Marx, è dialettica solo per modo di dire, perché "ciò che costituisce il movimento dialettico è la coesistenza dei due lati contraddittori, la loro lotta e la loro fusione in una nuova categoria. Basta in realtà porsi il problema di eliminare il lato cattivo, per liquidare di colpo il movimento dialettico." Ciò che allora risulta del tutto ingiustificato è il passaggio ad una categoria nuova, che dovrebbe rappresentare la "sintesi" o risoluzione dell'antinomia precedente. "Egli afferra la prima categoria che gli capita e le attribuisce arbitrariamente la proprietà di rimediare agli inconvenienti della categoria che vuole purificare. Cosí le tasse rimediano — a sentire il signor Proudhon — agli inconvenienti del monopolio; la bilancia commerciale agli inconvenienti delle tasse; la proprietà fondiaria agli inconvenienti del credito."[55] Dove bisogna ricordare che, se è vero che Proudhon finisce col deformare in senso semplicistico la stessa dialettica di Hegel, anche

in quest'ultima, sebbene ad un livello di ben altra profondità, era dato riscontrare un sostanziale *arbitrio* nella scelta degli elementi che rappresentano la "negazione della negazione" e in generale nella stessa distribuzione degli elementi di contenuto in posizione d'immediatezza, di alienazione e di superamento. Un arbitrio che non dipende da altro che dallo stesso carattere aprioristico della dialettica idealistica, come sappiamo.

La "quinta osservazione," dopo aver rilevato, in un testo di Proudhon, l'abbandono della prospettiva d'una dialettica ideale in quanto egli dice che "la verità in sé è indipendente dalle sue figure dialettiche ed è affrancata dalle combinazioni del nostro spirito," avanza una "meno importante" annotazione a proposito della questione se si debba fare una storia "secondo l'ordine dei tempi" o, come vuole Proudhon, secondo "la successione delle categorie." Ammettiamo pure per un momento — dice Marx — che "la storia reale, la storia secondo l'ordine dei tempi, sia la successione storica in cui le idee, le categorie, i princípi si sono manifestati." "Ogni principio ha avuto il suo secolo, per manifestarsi. Il principio d'autorità, per esempio, ha avuto l'XI secolo, mentre il principio dell'individualismo ha avuto il XVIII secolo. Di conseguenza in conseguenza, era dunque il secolo che apparteneva al principio e non il principio al secolo. In altri termini era il principio a fare la storia e non la storia a fare il principio. Quando in seguito, per salvare sia i princípi che la storia, ci si domanda perché il tale principio si sia manifestato nell'XI o nel XVIII secolo piuttosto che nel tal altro, ci si trova necessariamente costretti a esaminare minuziosamente quali fossero gli uomini dell'XI secolo, quali quelli del XVIII, quali fossero le rispettive necessità, le loro forze produttive, il loro modo di produzione, le materie prime della loro produzione, e quali fossero i rapporti fra uomo e uomo, risultanti da queste condizioni di esistenza. Ora, approfondire tutte queste questioni non significa appunto fare la storia reale, profana, degli uomini in ciascun secolo, rappresentare questi uomini come gli autori e contemporaneamente gli attori del loro dramma? Ma dal momento che rappresentate gli uomini come autori e come attori della loro storia, siete dunque ritornati esattamente, dopo un lungo giro, al vero punto di partenza, avendo abbandonato i princípi eterni donde avevate preso le mosse."[56] Non ci troviamo certo di fronte ad una "osservazione meno importante," perché essa vale a richiamare con molta efficacia quel criterio della *differenziazione* o *specificazione storica* in cui consiste il nuovo metodo marxiano, d'una *logica storica,* in quanto è l'osservazione storica a proporre, in concreto, le *differenze specifiche,* e quindi lo stesso elemento *decisivo* della *definizione* riguardo al piú generale, dal quale even-

tualmente si sia partiti, come nell'ipotesi ammessa da Marx, beninteso almeno con l'intenzione di *saperne davvero qualcosa,* e di non ridursi al circolo astratto della gratuità aprioristica iniziale e finale, che cioè ritrova sé stessa alla fine come al principio. Dal che deriva, evidentemente, la correzione metodologica che pone l'osservazione storica al suo vero posto nel processo dell'indagine, e cioè al principio come alla fine, e la generalizzazione o astrazione nel mezzo, sí da ricavarla dall'osservazione concreta e da riadattarla ad essa (come astrazione *determinata*) nel momento conclusivo, che dunque ritorna alla storia come ne era partita.

La "sesta osservazione" stringe ancor piú dappresso l'incongruenza del "metodo" proudhoniano, mostrando come esso, pretendendo di ricostruire una storia non "secondo la successione dei tempi," ma "secondo la successione delle idee" è costretto: 1) ad abolire la storia, sia dei fatti che delle idee, come si è determinata realmente; 2) ad immaginare una "nuova ragione," che è quella del "genio universale della società," la quale fino ad un certo punto non fa che rivelare delle verità contraddittorie, per trovare, in un momento solo — che poi coincide con la filosofia economica del signor Proudhon — e d'un sol colpo, la formula risolutiva delle contraddizioni che hanno accompagnato lo svolgersi della "storia secondo la successione [contraddittoria, dunque!] delle idee"; e questa formula è, manco a dirlo, quella del "valore costituito"; 3) a prospettare uno scopo finale e provvidenziale, come "l'intenzione primitiva" del genio sociale, che esso perseguiva "pur aggirandosi entro la cerchia delle contraddizioni economiche," e questo scopo finale è l'eguaglianza.

Ora, nota Marx a proposito dell'"eguaglianza" come "scopo provvidenziale" del "genio sociale," "è un fatto che in Scozia le proprietà fondiarie acquistarono un nuovo valore a causa dello sviluppo dell'industria inglese, la quale aprí nuovi sbocchi alla lana. Per produrre la lana su vasta scala, era necessario trasformare i campi coltivabili in pascoli; per effettuare questa trasformazione, era necessario concentrare le proprietà; per concentrare le proprietà era necessario abolire le piccole tenute, cacciare migliaia di piccoli coltivatori dal loro paese natale e mettere al loro posto qualche pastore che sorvegliasse milioni di montoni. Cosí, per via di trasformazioni successive, la proprietà fondiaria in Scozia ha avuto per risultato di far espellere gli uomini dai montoni. Dichiarate ora che lo scopo provvidenziale della istituzione della proprietà fondiaria in Scozia era stato di far cacciare gli uomini dai montoni, e avrete fatto della storia provvidenziale. [capov.] Certo, la tendenza all'eguaglianza appartiene al nostro secolo. Dire ora che tutti i secoli anteriori, con dei bisogni, dei mezzi di produzione, ecc., del tutto differenti, si adoperavano provvidenzialmente per realizzare l'eguaglian-

za, significa innanzi tutto sostituire i mezzi e gli uomini del nostro secolo agli uomini e ai mezzi dei secoli anteriori, e misconoscere il movimento storico attraverso il quale le generazioni successive trasformavano i risultati acquisiti dalle generazioni che le precedevano. Gli economisti sanno molto bene che quella cosa, che costituiva materia lavorata per l'uno, non è per l'altro che materia prima di una nuova produzione. [capov.] Supponete, come fa il signor Proudhon, che il genio sociale abbia prodotto, o meglio improvvisato, i signori feudali, allo scopo provvidenziale di trasformare *i coloni in lavoratori responsabili ed egualitari*: avrete fatto una sostituzione di scopi e di persone del tutto degna di quella Provvidenza che in Scozia istituiva la proprietà fondiaria per pigliarsi il maligno piacere di far cacciare gli uomini dai montoni."[57]

In definitiva, il metodo aprioristico — in questo caso la sostituzione delle condizioni del secolo del filosofo a quelle dei secoli anteriori — soggiace sempre, per un verso o per l'altro, allo stesso destino, che è quello di farsi giudicare in base ad un fatto particolare la cui sola presenza non giustificata, non risolta dalla capacità esplicativa del metodo stesso, basta a confutarne tutta l'articolazione. La storia reale cui s'è fatta violenza si vendica riducendo all'assurdo le costruzioni teleologiche dell'ideologia.

La "settima ed ultima osservazione" conclude questo primo paragrafo sul metodo con considerazioni piú generali, articolate e complesse, che dobbiamo seguire piú determinatamente. Anzitutto sull'atteggiamento degli economisti borghesi di fronte alla storia: "Gli economisti hanno un singolare mondo di procedere. Non esistono per essi che due tipi di istituzioni, quelle dell'arte e quelle della natura. Le istituzioni del feudalesimo sono istituzioni artificiali, quelle della borghesia sono istituzioni naturali. E in questo gli economisti assomigliano ai teologi, i quali pure stabiliscono due sorte di religioni. Ogni religione che non sia la loro è un'invenzione degli uomini, mentre la loro è una emanazione di Dio. Dicendo che i rapporti attuali — i rapporti della produzione borghese — sono naturali, gli economisti fanno intendere che si tratta di rapporti entro i quali si crea la ricchezza e si sviluppano le forze produttive conformemente alle leggi della natura. Per cui questi stessi rapporti sono leggi naturali indipendenti dall'influenza del tempo. Sono leggi eterne, sono quelle che debbono sempre reggere la società. Cosí c'è stata storia, ma ormai non c'è piú. C'è stata storia perché sono esistite delle istituzioni feudali e perché in queste istituzioni feudali si trovano dei rapporti di produzione del tutto differenti da quelli della società borghese, che gli economisti vogliono spacciare per naturali e quindi eterni."[58]

L'atteggiamento "metafisico" degli economisti borghesi non po-

trebbe esser caratterizzato meglio che col paragonarlo a quello dei teologi, per i quali le religioni precedenti sono coinvolte nella contingenza della storia, mentre la religione che professano si eleva nella sfera della necessità sovrastorica d'emanazione divina. Storia, cioè divenire, trasformazione, è cosí sinonimo di disvalore, d'inadeguatezza, e si spiega come l'unica e relativa rivalutazione delle epoche trascorse, cui ci si piega non potendo rinunciare ad elementi della loro civiltà che dimostrino troppo evidenti collegamenti con quelli della civiltà presente, sia quella che le considera, provvidenzialisticamente, come epoche di preparazione a quella, attuale, in cui si riconosce la pienezza dei tempi. Cosí gli economisti borghesi credono d'esser giunti all'eterno presente dell'ordine razionale economico, le cui categorie esprimono la condizione naturale della produzione e della distribuzione. Si comprende cosí anche quel carattere ambivalente della società borghese, che essi riflettono, d'esser rivoluzionaria rispetto alle strutture precedenti e conservatrice rispetto alle proprie, come Marx ricorderà fra poco distribuendo, giustamente, secondo questi due lati gli economisti "classici" e quelli "romantici."

Nello spostarsi alla considerazione storica che sola vale a mostrare alla pretesa condizione di raggiunta perfezione la sua relatività, Marx comincia col mettere in rilievo il carattere *antagonistico* dello sviluppo storico: anche il Medioevo aveva un "lato buono" e un "lato cattivo"; ma in generale "è il lato cattivo a produrre il movimento che fa la storia." Se, in epoca feudale, per conservare i vantaggi di quella struttura se ne fossero voluti eliminare soltanto gli elementi negativi, servitú, privilegi e anarchia, "sarebbero stati annullati tutti gli elementi che costituivano la lotta e si sarebbe soffocato in germe lo sviluppo della borghesia. Insomma si sarebbe posto l'assurdo problema di eliminare la storia." Certo, il rilievo dell'antagonismo storico delle classi non deve significare la consacrazione della lotta storica per sé stessa — il che condurrebbe dritto al piú astratto dialetticismo idealistico — ed è molto piú vero che i "pregi" dell'organizzazione feudale erano strettamente connessi ai "difetti" dell'epoca, anzi erano condizionati e resi possibili da essi, come la prosperità, la tranquillità patriarcale, e l'organizzazione del lavoro nelle corporazioni erano condizionati precisamente dalla servitú, dai privilegi, dall'esclusivismo corporativo e che fu proprio per eliminare questi ultimi, cioè il "lato cattivo," che la rivoluzione borghese dové sopprimere anche quelli che potevano apparire pregi del sistema feudale. Marx, in sostanza, lo dice subito eliminando il pericolo d'un'interpretazione dialettico-astratta della sua affermazione precedente: "Quando la borghesia l'ebbe vinta, non vi fu piú questione né del lato buono né di quello cattivo del feudalesimo. Le forze produttive che si erano sviluppate per mezzo suo sotto il regime

feudale le divennero pienamente acquisite. Tutte le vecchie forme economiche, le relazioni civili loro corrispondenti, lo stato politico che era l'espressione ufficiale dell'antica società civile, vennero spezzati. [capov.] Cosí, per ben giudicare la produzione feudale, è necessario considerarla come un modo di produzione fondato sull'antagonismo. Bisogna mostrare come la ricchezza veniva prodotta all'interno di questo antagonismo, come le forze produttive si sviluppavano di pari passo all'antagonismo delle classi, come una di queste classi, il lato cattivo, l'inconveniente della società, andasse sempre crescendo finché le condizioni materiali della sua emancipazione [quindi, della sua eliminazione come "lato cattivo," come "inconveniente"!] non furono pervenute al "punto di maturazione." Ma allora, conclude Marx, non è forse "del tutto sufficiente dire che il modo di produzione, i rapporti in cui si sviluppano le forze produttive, sono tutt'altro che delle leggi eterne, ma corrispondono invece a uno sviluppo determinato degli uomini e delle loro forze produttive, e che un mutamento sopravvenuto nelle forze produttive degli uomini comporta necessariamente un mutamento nei loro rapporti di produzione? Poiché innanzi tutto importa non essere privati dei frutti della civiltà, delle forze produttive acquisite, è necessario infrangere le forme tradizionali nelle quali esse sono state prodotte. Da questo momento, la classe rivoluzionaria diviene conservatrice." Cosí avviene anche per la borghesia, il cui sviluppo è tracciato da Marx in una pagina che vale riportare perché anticipa sensibilmente una celebre analisi del *Manifesto*:

"La borghesia inizia con un proletariato che è un resto del proletariato dei tempi feudali. Nel corso del suo sviluppo storico, la borghesia svolge necessariamente il suo carattere antagonistico, che all'inizio si trova ad essere piú o meno dissimulato, non esistendo che allo stato latente. A misura che la borghesia si sviluppa, si sviluppa anche nel suo seno un nuovo proletariato, un proletariato moderno; si sviluppa una lotta fra la classe proletaria e la classe borghese, lotta che, prima di essere sentita dalle due parti, individuata, valutata, compresa, ammessa e proclamata ad alta voce, non si manifesta, all'inizio, che attraverso conflitti parziali e momentanei, attraverso episodi di sovversivismo. D'altra parte, se tutti i membri della moderna borghesia hanno i medesimi interessi in quanto formano una classe contrapposta a un'altra, hanno però interessi opposti, antagonistici in tanto in quanto si trovino gli uni di fronte agli altri. Questa opposizione di interessi deriva dalle condizioni economiche della loro vita borghese. Di giorno in giorno diventa dunque piú chiaro che i rapporti di produzione, entro i quali si muove la borghesia, non hanno un carattere unico, semplice, bensí un carattere duplice; che negli stessi rapporti entro i quali si produce la ricchezza, si produce altresí la miseria; che entro gli stessi rapporti

nei quali si ha sviluppo di forze produttive, si sviluppa anche una forza produttrice di repressione; che questi rapporti producono la *ricchezza borghese,* ossia la ricchezza della classe borghese, solo a patto di annientare continuamente la ricchezza dei membri che integrano questa classe, a patto di dar vita a un proletariato ognora crescente."[59]

Ciò che importa considerare in questo gruppo di testi è che Marx sta conducendo ora una battaglia su due fronti: anzitutto contro gli economisti classici i quali vedono contraddizioni ed antagonismi storici solo riguardo alle epoche precedenti, e considerano la propria immune da contraddizioni ed antagonismi di sorta; e contro il dialetticismo astratto di Proudhon, che considera le contraddizioni *reali* della società come *contraddizioni logiche delle categorie,* destinate a sanarsi per mezzo dello sviluppo provvidenziale del genio sociale, che s'incarica di risolvere le contraddizioni eliminando il "lato cattivo" e portando avanti la nuova categoria che incarnerebbe soltanto il "lato buono" *della precedente.* Contro i primi Marx accentua il movimento antagonistico *della stessa società borghese,* che dunque non è affatto esente da contraddizioni e non realizza affatto l'ordine razionale definitivo e pacificato della società come essi credono; contro il secondo egli accentua il carattere reale e *storicamente condizionato* dei contrasti economici e sociali, che non son mossi dalle contraddizioni delle idee, bensí dall'inadeguatezza delle forme di relazioni e dei rapporti di produzione rispetto alle forze produttive in espansione. Ma ciò che non bisogna dimenticare, nel leggere questi testi — a meno di non volerli interpretare proprio in chiave di quella dialettica astratta che essi combattono — è che i contrasti sociali non si lasciano ridurre alla *categoria dell'antagonismo* come ad un carattere comune che sia *esso* a determinare il movimento storico (che poi sarebbe allora, come diceva Marx poco prima, null'altro che "l'astrazione del movimento"), e che sia esso, quindi, l'oggetto precipuo dell'indagine, la quale possa credere d'aver esaurito il suo compito avendolo individuato, appunto, in questa sua forma generale e *comune a tutte le epoche.* Perché al contrario ciò che conta sono i caratteri specifici, le condizioni specifiche che *differenziano* in concreto l'antagonismo delle classi antiche da quello delle classi medievali e da quello delle classi dell'età moderna, ciascuna delle quali forme d'antagonismo *non sarà conosciuta né spiegata* certo per mezzo dei caratteri della forma antagonistica *d'un'altra epoca,* e neppure da quelli dell'"antagonismo in sé e per sé," che non sono i caratteri concreti di nessuna, ma *solo* per mezzo di quelli che *la differenziano da tutte le altre,* come Marx dichiara nella forma piú esplicita in molti altri testi, ma del resto anche ora, col ricorrere alle forze produttive ed ai rapporti di produzione, cioè all'elemento squisitamente *differenziante,* come ai fattori condizionanti del movimento storico. Dove, non c'è bisogno di ag-

giungerlo, al concetto comune o categoria piú generale dell'"antagonismo" non deve restare se non la funzione formale di concorrere alla comprensione degli antagonismi specifici, vero ed ultimo oggetto dell'indagine critica.

Nel seguito dell'"osservazione" Marx traccia poi un quadro delle diverse tendenze degli economisti. Una tendenza "fatalista," indifferente agli inconvenienti della società borghese, si sdoppia in due correnti: quella dei "classici," come Smith e Ricardo, che "rappresentano una borghesia che, lottando contro i resti della società feudale, non opera che per epurare i rapporti economici dai residui feudali, per aumentare le forze produttive e dare un nuovo respiro all'industria e al commercio," considerano le sofferenze del proletariato come "accidentali," e "non hanno altra missione se non quella di dimostrare come la ricchezza si acquisti entro i rapporti di produzione borghesi, di formulare in secondo luogo questi rapporti in categorie e in leggi, di dimostrare infine quanto queste leggi, queste categorie, siano, per la produzione delle ricchezze superiori alle leggi e alle categorie della società feudale"; e quella dei "romantici," che rappresentano la borghesia in posizione di difesa contro il proletariato, e "posano a fatalisti annoiati, che, dall'alto della loro posizione, gettano un superbo sguardo di disdegno sugli uomini-locomotive che fabbricano le ricchezze." Altre due tendenze dell'economia borghese sono quella "umanitaria" e quella "filantropica": la prima vorrebbe alleviare le sofferenze dei proletari raccomandando loro la sobrietà, l'impegno nel lavoro e "di metter al mondo pochi figli"; la seconda vorrebbe fare di tutti gli uomini dei borghesi, e "conservare le categorie che esprimono i rapporti borghesi, senza l'antagonismo che li costituisce e ne è inseparabile." Segue una caratterizzazione dei "teorici della classe proletaria," cioè dei socialisti e dei comunisti, contrapposti agli "economisti," "rappresentanti scientifici della classe borghese." Socialisti e comunisti restano utopisti fino a che il proletariato non s'è costituito in classe, e le forze produttive non si sono sviluppate in seno alla borghesia tanto da lasciar intravedere le condizioni materiali per l'affrancamento del proletariato. "Ma a misura che la storia progredisce e che con essa la lotta del proletariato si profila piú netta, essi non hanno piú bisogno di cercare la scienza nel loro spirito: devono solo rendersi conto di ciò che si svolge davanti ai loro occhi e farsene portavoce. Finché cercano la scienza e costruiscono solo dei sistemi, finché sono all'inizio della lotta, nella miseria non vedono che la miseria, senza scorgerne il lato rivoluzionario, sovvertitore, che rovescerà la vecchia società. Ma quando questo lato viene scorto, la scienza prodotta dal movimento storico — e al quale si è associata con piena cognizione di causa — ha cessato di essere dottrinaria per divenire rivoluzionaria." Ancora una volta si conferma l'articolazione della con-

cezione materialistica della storia, da noi già vista nell'*Ideologia tedesca*, per la quale è la rilevazione delle contraddizioni della società borghese ad operare il "rovesciamento pratico" della scienza a teoria rivoluzionaria.

Quanto a Proudhon, Marx non manca di concludere la sua ultima "osservazione" con una caratterizzazione che egli stesso considerò tanto definitiva e sintetica da citarla nella lettera a Schweitzer: "Ogni rapporto economico ha [per Proudhon] un aspetto buono e uno cattivo: è questo l'unico punto sul quale il signor Proudhon non si smentisce. Il lato buono egli lo vede esposto dagli economisti: quello cattivo lo vede denunciato dai socialisti. Egli prende a prestito dagli economisti la necessità dei rapporti eterni; dai socialisti [utopisti, vedi sopra] l'illusione di vedere nella miseria solo la miseria. E si trova d'accordo con gli uni e con gli altri nel volersi riferire all'autorità della scienza, che, per lui, si riduce alle esigue proporzioni d'una formula scientifica; è l'uomo alla ricerca delle formule. È cosí che il signor Proudhon si vanta di aver fornito la critica dell'economia politica e del comunismo: mentre si trova al di sotto dell'una e dell'altro. Al di sotto degli economisti, poiché come filosofo che ha sotto mano una formula magica, ha creduto di potersi esimere dall'entrare in dettagli puramente economici; al di sotto dei socialisti, poiché non ha né sufficiente coraggio né sufficienti lumi per elevarsi, non fosse altro in maniera speculativa, oltre l'orizzonte borghese!"[60]

I paragrafi seguenti a quello sul "metodo" riprendono un piú stretto contatto col *Système,* anche se con un andamento piú sbrigativo. Il secondo, intitolato *La divisione del lavoro e le macchine* esamina due capitoli proudhoniani, terzo e quarto, che presentano le prime due "epoche" delle "evoluzioni economiche," e cioè, appunto, la *divisione del lavoro* e *le macchine,* rispettivamente.

"Considerata nella sua essenza," dice Proudhon, "la divisione del lavoro è il modo secondo cui si realizza l'uguaglianza delle condizioni e delle intelligenze. È essa che, attraverso la diversità delle funzioni, dà luogo alla proporzionalità dei prodotti ed all'equilibrio negli scambi, e pertanto, è essa ad aprirci la strada alla ricchezza; come anche, svelandoci l'infinito dovunque nell'arte e nella natura, ci conduce ad idealizzare tutte le nostre operazioni, e rende lo spirito creatore, cioè la divinità stessa, *mentem diviniorem,* immanente e sensibile in tutti i lavoratori." Ma — prosegue Proudhon contrapponendo subito al "vantaggio" della divisione del lavoro il suo "lato cattivo," — "in quest'ora solenne della divisione del lavoro, il vento delle tempeste comincia a soffiare sull'umanità. Il progresso non si compie per tutti in modo uguale e uniforme, sebbene alla fine esso debba raggiungere e trasfigurare ogni creatura intelligente ed operosa. Esso comincia con l'impa-

dronirsi d'un piccolo numero di privilegiati, che compongono cosí la parte eletta delle nazioni, mentre la massa persiste o ancor piú si sprofonda nella barbarie. È questa preferenza per alcune persone da parte del progresso che ha fatto credere per tanto tempo alla disuguaglianza naturale e provvidenziale delle condizioni, ha generato le caste e costituito gerarchicamente tutte le società. Non si comprendeva che ogni disuguaglianza, non essendo mai altro che una negazione, portava in sé il segno della sua illegittimità e l'annuncio della decadenza del suo diritto: meno ancora ci si poteva immaginare che questa stessa disuguaglianza procedesse accidentalmente da una causa il cui effetto ulteriore doveva farla interamente sparire." Ed "ecco la formula di questa nuova legge d'antagonismo, alla quale dobbiamo le due malattie piú antiche della civiltà, l'aristocrazia e il proletariato: *il lavoro, dividendosi secondo la legge che gli è propria e che è la condizione prima della sua fecondità, sfocia nella negazione dei suoi fini e si distrugge esso stesso*; in altri termini: *la divisione, fuor della quale non c'è progresso, non c'è ricchezza, non c'è uguaglianza, rende subalterno l'operaio, rende inutile l'intelligenza, nociva la ricchezza e impossibile l'uguaglianza.*"[61] "Tutti gli economisti dopo Smith hanno segnalato i *vantaggi* e gl'*inconvenienti* della legge della divisione, ma insistendo molto piú sui primi che sui secondi, poiché questo serviva meglio al loro ottimismo, e senza che alcuno di loro si sia mai chiesto quali potessero essere gl'*inconvenienti d'una legge.*" Lo stesso principio causa la moltiplicazione delle ricchezze, l'abilità dei lavoratori, e insieme la decadenza dello spirito e la miseria civilizzata. Come è possibile questo? Nessun economista prima né dopo Smith s'è accorto che c'era qui un problema da chiarire. Say giunge fino a vedere che nella divisione del lavoro la stessa causa che produce il bene genera il male, ma poi non va oltre. Ora, "a meno d'una *ricomposizione* del lavoro che cancelli gl'inconvenienti della divisione, pur conservandone gli effetti utili, la contraddizione inerente al principio è senza rimedio [...]. Il primo effetto del lavoro parcellare, dopo la depravazione dell'anima, è il prolungamento dei turni di lavoro che crescono in ragione inversa della somma d'intelligenza spesa. Poiché essendo il prodotto apprezzato insieme dal punto di vista della quantità e della qualità, se, a causa d'una qualunque evoluzione industriale, il lavoro piega in un senso, bisogna che vi sia compensazione nell'altro. Ma poiché la durata dei turni non può superare dalle sedici alle diciotto ore al giorno, dal momento che la compensazione non potrà farsi sul tempo, si farà sul prezzo, e il salario diminuirà. E questa diminuzione avrà luogo non perché, come si è ridicolmente immaginato, il valore sia essenzialmente arbitrario, ma perché esso è essenzialmente determinabile. Poco importa che la lotta fra l'offerta e la domanda si concluda ora a vantaggio del padrone, ora

del salariato; tali oscillazioni possono variare in ampiezza, secondo circostanze accessorie ben conosciute, e che sono state mille volte stimate. Ciò che è certo, e che soltanto c'importa di notare, è che la coscienza universale non valuta allo stesso tasso il lavoro d'un capomastro e il servizio d'un manovale. C'è dunque necessità d'una riduzione sul prezzo della giornata: di modo che il lavoratore, dopo esser stato afflitto nell'anima da una funzione degradante, non può evitare d'esser colpito anche nel corpo dalla scarsezza della ricompensa."[62]

Abbiamo dato di seguito, e nell'ordine originale, il contenuto delle pagine prese in esame da Marx a proposito della divisione del lavoro; il capitolo di Proudhon prosegue criticando l'"impotenza dei palliativi" proposti da diversi economisti, Blanqui, Chevalier, Dunoyer, Pellegrino Rossi e Passy. Quanto alla soluzione del problema, che dovrebb'esser poi "quella sintesi che, conservando la responsabilità, la personalità, in una parola la specialità del lavoratore, deve riunire l'estrema divisione e la piú grande varietà in un tutto complesso e armonico," Proudhon, naturalmente, la rinvia al seguito dello sviluppo dialettico: "interroghiamo i fatti, consultiamo l'umanità": e passa a considerare la "categoria seguente."

Marx, da parte sua, incomincia col presentare schematicamente il "lato buono" e quello "cattivo" della divisione del lavoro secondo Proudhon, citando testi che conosciamo, e commenta subito: "La divisione del lavoro è, secondo Proudhon, una legge eterna, una categoria semplice e astratta." "Bisogna dunque che l'astrazione, l'idea, la parola gli basti per spiegare la divisione del lavoro nelle differenti epoche della storia. Le caste, le corporazioni, il regime manifatturiero, la grande industria devono spiegarsi con la sola parola *dividere*. Studiate anzitutto bene il senso della parola 'dividere' e non avrete bisogno di studiare le numerose influenze, che conferiscono alla divisione del lavoro un carattere determinato in ogni epoca."[63] Questo testo ha l'importanza di eccedere l'argomento specifico al quale ora si applica, e di poter estendere il suo significato critico a tutto il metodo della dialettica astratta di Proudhon, e del dialetticismo astratto in genere. Nel commentare la "settima osservazione" del paragrafo sul metodo noi abbiamo insistito sulla necessità d'intendere anche il termine di "antagonismo," ivi usato da Marx, secondo il criterio della specificazione storica: e questo testo conferma letteralmente quanto dicevamo, perché soltanto a sostituire in esso il termine "antagonismo" a quello di "divisione," ne deriva appunto un'analoga denuncia di quel dialetticismo che è astratto per nient'altro che per la sua indifferenza alla specificità storica dei contenuti cui dovrebbe indirizzarsi. E non c'è quasi bisogno d'aggiungere che la peggiore forma di dialetticismo astratto sarebbe poi quella che volesse eccettuare l'"antagonismo," cioè la dialettica stessa, da

quest'impegno verso la specificazione. E del resto non è anche il "dividere" una categoria *dialettica* per eccellenza? Persino a proposito dello Hegel jenense dovemmo rilevare che la sua critica della "divisione" del lavoro si appuntava essenzialmente sull'esser il lavoro *diviso,* nel senso di disorganico, dunque sul carattere metafisico della divisione in quanto tale, in un momento in cui dalla divisione Hegel non sa ancora trarre sistematicamente la riunificazione organica, come farà poi nella *Filosofia del diritto.* Ancora una volta, dunque, i conti del dialetticismo astratto, *cioè hegeliano,* di Proudhon, tornano al millesimo.

E invece — aggiunge Marx — la storia "non procede cosí 'categoricamente.' Occorsero tre secoli interi, in Germania, per stabilire quella prima divisione del lavoro su vasta scala che è la separazione delle città dalle campagne. A misura che si modificava questo solo rapporto fra la città e la campagna, la società intera si modificava. Limitandosi a considerare questo solo aspetto della divisione del lavoro, si hanno le antiche repubbliche o il feudalesimo cristiano, la vecchia Inghilterra coi suoi baroni, oppure l'Inghilterra moderna coi suoi magnati del cotone (*cotton lords*). Nei secoli XIV e XV, quando non v'erano ancora colonie, quando l'America non esisteva ancora per l'Europa, quando l'Asia si manifestava solo attraverso Costantinopoli, e il Mediterraneo era il centro dell'attività commerciale, la divisione del lavoro aveva tutt'altra forma, tutt'altro aspetto che nel XVII secolo, quando gli spagnoli, i portoghesi, gli olandesi, gli inglesi e i francesi avevano colonie stabilite in tutte le parti del mondo. L'estensione del mercato, la sua fisionomia conferiscono alla divisione del lavoro, nelle diverse epoche, una fisionomia, un carattere, che sarebbe difficile dedurre dalla sola parola *dividere,* dall'idea, dalla categoria."[64] Anche questo testo, nella sua conclusione, aggiunge alla lezione di storia economica contenuta in tutto il capoverso, un'indicazione metodologica di grande valore, perché mostra come un elemento concreto, storico, e in quanto tale temporalmente e qualitativamente determinato, come "l'estensione del mercato," giochi il ruolo di specificare, cioè di determinare l'*astrazione piú generale,* cioè comune a diverse epoche, della divisione del lavoro; la quale ultima conserverà la propria validità categoriale (certamente, anche del piú generale e del piú astratto ha bisogno la scienza!) solo in quanto non si pretenda di ricavarla dal suo interno, per quella specie di geminazione spontanea in cui consiste il movimento dialettico di Hegel, ma la si *realizzi* attraverso l'intervento specificante dell'elemento storico, *operativamente* sollecitato da un'indagine che si sia data la pena, evidentemente, di procurarsene notizia.

Nel seguito Marx confuta, con citazioni da Lemontey, Ferguson e un accenno a Sismondi, l'affermazione di Proudhon che gli economisti abbiano visto molto piú i vantaggi che gl'inconvenienti della divisione del

lavoro. Successivamente dà un saggio del metodo esplicativo di Proudhon, a proposito d'un altro testo da noi riportato e che il lettore riconoscerà agevolmente senza che lo ripetiamo, dalla critica di Marx: "La divisione del lavoro ha creato le caste. Ora, le caste sono gl'inconvenienti della divisione del lavoro; dunque è la divisione del lavoro che ha generato gl'inconvenienti. *Quod erat demonstrandum*. Vogliamo andare oltre, e domandarci che cosa ha fatto sí che la divisione del lavoro creasse le caste, le costituzioni gerarchiche e i privilegiati? Il signor Proudhon vi dirà: il progresso. E che cosa è che ha creato il progresso? La limitazione. La limitazione, per il signor Proudhon, è la preferenza per certe persone da parte del progresso."

Ma alla fine, il vero giudizio critico non può che impegnare le conclusioni piú determinate in funzione rivoluzionaria o conservatrice. E Marx, a proposito del passo proudhoniano sulla riduzione dei salari, da noi riportato, conclude: "La divisione del lavoro riduce l'operaio a una funzione degradante; a questa funzione degradante corrisponde un'anima abbrutita; all'abbrutimento dell'anima si addice una riduzione sempre crescente del salario. E per provare che questa riduzione dei salari si addice ad un'anima abbrutita, il signor Proudhon dice, per sgravio della sua coscienza, che è la coscienza universale che vuole cosí. L'anima del signor Proudhon è computata nella coscienza universale?"[65]

L'accusa è certo gravissima. Ma altrettanto grave è che, quali che siano le sue intenzioni, Proudhon eluda la soluzione del problema rinviandola all'esame di tutta quella "immensa triangolazione" delle categorie economiche che nella divisione del lavoro ha soltanto il suo primo "paletto indicatore," cioè poi, in sostanza, al complesso della struttura della società borghese che, fondata sulla divisione del lavoro non potrà mai eliminarne gl'inconvenienti a meno di non voler eliminare sé stessa. Questa è, alla fine, conferma e sanzione della società borghese i cui inconvenienti non vale deprecare, per "scagionarsi" da un "abbrutimento dell'anima."

E passiamo al capitolo proudhoniano sulle macchine. La loro introduzione nell'industria — dice Proudhon — "si compie in opposizione alla legge di divisione, e come per ristabilire l'equilibrio profondamente compromesso da questa legge." Alla fine del capitolo precedente — egli prosegue poco oltre — abbiamo lasciato il lavoratore alle prese con la legge di divisione: come quest'Edipo infaticabile farà a risolvere quest'enigma? "Nella società, l'apparizione incessante delle macchine è l'antitesi, la formula inversa della divisione del lavoro; è la protesta del genio industriale contro il lavoro parcellare e omicida. Che cos'è, in effetti, una macchina? Una maniera di riunire diverse particelle di lavoro che la divisione aveva separate. Ogni macchina può esser definita: un riassunto di diverse operazioni, una semplificazione di

energie, una condensazione del lavoro, una riduzione di spese. Sotto tutti questi aspetti, la macchina è la controparte della divisione. Dunque, con la macchina, ci sarà ricostituzione del lavoro frammentizzato, diminuzione di sofferenza per l'operaio, calo di prezzo sul prodotto, movimento nel rapporto dei valori, progresso verso nuove scoperte, accrescimento del benessere generale [...]. Le macchine, ponendosi nell'economia politica in contraddizione con la divisione del lavoro, rappresentano la sintesi che nello spirito umano s'oppone all'analisi; e come [...] nella divisione del lavoro e nelle macchine è già data tutt'intera l'economia politica, cosí con l'analisi e la sintesi si ha tutta la logica, si ha la filosofia."[66] Ma anche questa "sintesi," per legge dialettica, deve soggiacere alla contraddizione, presentare due lati contrapposti, e "inconvenienti" contro i vantaggi. Le macchine ci promettevano un aumento di ricchezza; hanno mantenuto la parola, ma dandoci contemporaneamente un aumento di miseria; ci promettevano la libertà, ma ci hanno apportato la schiavitú. Infatti "il periodo che percorriamo in questo momento [ideale, dialettico], quello delle macchine, si distingue per un carattere particolare: il *salariato*." "Il salariato è derivato direttamente dall'impiego delle macchine, cioè [...] dalla finzione economica per cui il capitale diviene agente di produzione. Il salariato, infine, posteriore alla divisione del lavoro e allo scambio, è il correlativo obbligato della riduzione dei costi, comunque la si ottenga. [...] La prima, piú semplice e piú potente fra le macchine, è la *fabbrica*. La divisione non faceva che separare le diverse parti del lavoro, lasciando che ciascuno si dedicasse alla specialità che gli era piú gradita; la fabbrica raggruppa i lavoratori secondo il rapporto di ciascuna parte col tutto. È, nella sua forma piú elementare, l'equilibrio dei valori, pur introvabile secondo gli economisti. Ora, con la fabbrica, la produzione tende ad accrescersi, e contemporaneamente anche il deficit. [capov.] Un uomo ha notato che dividendo la produzione e le sue diverse parti, e facendole eseguire ciascuna da un operaio separatamente, avrebbe ottenuto una moltiplicazione di forze il cui prodotto sarebbe stato di molto superiore alla somma di lavoro dato dallo stesso numero d'operai quando il lavoro non è diviso. [capov.] Afferrando il filo di quest'idea, egli pensa che formando un gruppo permanente d'operai scelti per l'oggetto speciale che si propone, otterrà una produzione piú elevata, piú abbondante, a costi minori." In un primo momento l'imprenditore tratta i suoi operai da uguali, ma ben presto quest'uguaglianza primitiva ha dovuto scomparire, per dar luogo a una posizione di vantaggio del padrone e alla dipendenza dei salariati. "Abbandonate il lavoro alle sue proprie tendenze, e l'asservimento dei tre quarti del genere umano è assicurato. Ma non è tutto. La macchina o la fabbrica, dopo aver degradato il lavoratore dandogli un padrone, completano il suo avvilimen-

to facendolo decadere dal rango di artigiano a quello di mano d'opera. [...] Con la macchina e la fabbrica il diritto divino, cioè il principio d'autorità, fa il suo ingresso nell'economia politica."[67] Rimedi? Al solito, un elenco delle proposte diverse e la dimostrazione che non raggiungono lo scopo, ed ancora una volta, "giunti alla seconda stazione del nostro calvario, invece d'abbandonarci a contemplazioni sterili, siamo sempre piú attenti agli insegnamenti del destino. La garanzia della nostra libertà è nel progresso del nostro supplizio."[68]

La critica di Marx contrappone ancora una volta alla dialettica astratta di Proudhon, il metodo della determinazione storica delle astrazioni funzionali: "Il lavoro si organizza e si divide diversamente, a seconda degli strumenti dei quali dispone. Il mulino a braccia suppone una divisione diversa da quella del mulino a vapore. Voler cominciare dalla divisione del lavoro in generale per giungere in seguito a uno strumento specifico di produzione, le macchine, significa non aver nessun riguardo della storia. [capov.] Le macchine non sono una categoria economica piú di quanto lo sia il bue che trascina l'aratro. Le macchine non sono che una forza produttiva. La fabbrica moderna, che si basa sull'applicazione delle macchine, è un rapporto sociale di produzione, una categoria economica."[69] Proudhon è partito da un'astrazione indeterminata, da una categoria considerata autonoma, dalla "divisione del lavoro in generale," e da essa ha ricavato, ha *dedotto* la macchina, ed è come se avesse dedotto il bue dal concetto di aratura; egli non ha seguito un procedimento molto diverso da quello di Hegel, che faceva "scindere" l'"idea" di Stato nella famiglia e nella società civile per "assegnare" a queste "sfere della *sua* finitezza," gl'individui realmente esistenti. Marx, naturalmente, rovescia questo procedimento, ma può farlo perché assume l'elemento *concreto* e *storicamente* determinato, cioè specificato, (il "mulino a braccia" in quanto è *diverso storicamente* dal mulino a vapore) come quello che vale a *determinare* l'astrazione generale della "divisione del lavoro," e con ciò a garantirne la stessa validità universale, in quanto il raffronto storico che tien conto delle differenze nell'organizzazione e divisione del lavoro "secondo gli strumenti di produzione dei quali dispone" dà insieme un senso non aprioristico e non metafisico a quell'aspetto comune onde, in quelle differenze, è pur legittimo che parliamo ugualmente di "divisione del lavoro": la quale ultima non manca essa stessa d'esser *realizzata dalla storia,* in quanto è solo nella società borghese che si raggiunge quella indifferenza alle specificazioni o specializzazioni fisse del lavoro, per cui l'operaio è "ridotto a una locomotiva" e "al tempo di lavoro," come "uomo d'un'ora," dovrebbe poter esser applicato a qualsiasi macchina ecc., mentre una volta stabilito questo processo onde è l'astratto a derivare dal concreto e non il concreto ad esserne dedotto, e per cui

l'astratto deve ritornare al concreto per determinarsi in sua funzione, si spiegherà anche la legittimità nel nascere della categoria ulteriore, dell'astrazione ulteriore storicamente condizionata, come appare dall'esempio di Marx, che dopo aver raggiunto l'astrazione della divisione del lavoro partendo dai diversi modi storici di produzione, e dopo averla determinata, cioè resa funzionale per spiegare il modo di produzione presente, può trovare la *nuova* categoria, cioè la nuova astrazione storicamente determinata, che è la fabbrica moderna. In conclusione, noi troviamo in questo come in diversi altri luoghi della *Miseria della filosofia,* le prime applicazioni concrete di quel metodo che sarà, certo piú compiutamente, delineato nell'*Introduzione* dei *Grundrisse*, e che fonda la *determinazione storica dell'astrazione funzionale*; prime applicazioni che conseguono, per ora, già soltanto alla necessaria rivendicazione della specificità storica contro l'indeterminatezza o a-specificità, e quindi contro l'astratto e logicamente invalido apriorismo della "dialettica" proudhoniana.[70]

Poco piú oltre, Marx si propone d'esaminare, e sempre "dal punto di vista storico" ed economico, se sia vero che la fabbrica o la macchina abbiano "introdotto il principio d'autorità nella società posteriormente alla divisione del lavoro," se la macchina abbia "riabilitato," almeno per un verso, l'operaio, e se essa rappresenti la "ricomposizione del lavoro diviso," la "sintesi" opposta all'"analisi."

Anche l'intera società — dice Marx — ha la sua divisione del lavoro; ma non è vero che la società e la fabbrica seguano, negli stessi periodi storici della produzione, lo stesso comportamento circa la prevalenza dell'autorità nella divisione del lavoro: si può anzi stabilire "che, quanto meno l'autorità presiede alla divisione del lavoro nell'interno della società, tanto piú la divisione del lavoro si sviluppa nell'interno della fabbrica, e vi è sottoposta all'autorità di uno solo. Cosí l'autorità nella fabbrica e quella nella società, in rapporto alla divisione del lavoro, sono in *ragione inversa* l'una dell'altra." Cosí nel regime patriarcale, di casta, feudale e corporativo la divisione del lavoro nella società era rigidamente regolata, mentre era quasi inesistente nella fabbrica, laddove nella società moderna la divisione del lavoro è minuziosamente regolata nella fabbrica, mentre "la società moderna non ha altra regola, altra autorità, per distribuire il lavoro, che la libera concorrenza."

Quanto alla fabbrica in cui è stata raggiunta la maggiore semplificazione delle operazioni di ciascun operaio, e dove "l'autorità, il capitale, raggruppa e dirige i lavori," bisognerebbe spiegarne l'origine, e pertanto considerare quel momento in cui l'industria non è piú artigiana e non è ancora quella della fabbrica moderna, e cioè il momento dell'industria manifatturiera ed il suo sviluppo. La condizione indi-

spensabile della sua formazione era l'accumulazione dei capitali, che fu facilitata dalla scoperta dell'America e dall'immissione sul mercato dei suoi metalli preziosi. L'aumento degli scambi ebbe come conseguenza sia il deprezzamento di salari e rendite fondiarie, e sia l'accrescimento dei profitti industriali: la borghesia si sviluppò mentre decadevano le classi dei proprietari terrieri e dei lavoratori; e inoltre aumentò la quantità delle merci messe in circolazione per mezzo dello sviluppo della navigazione. Contemporaneamente, per il decadere della feudalità, molti subalterni delle corti feudali vennero licenziati e ridotti al vagabondaggio, e molti contadini affluirono dalle campagne in città: queste masse nuove furono poco a poco impiegate nell'industria manifatturiera le cui condizioni storiche furono, dunque, l'allargarsi del mercato, l'accumulazione dei capitali e le modificazioni sopravvenute nella posizione sociale delle classi. Non si riunirono gli uomini nella fabbrica con contratti fra uguali, come dice Proudhon, né il primo imprenditore fu il maestro delle corporazioni, bensí il mercante. Quindi, "l'accumulazione e la concentrazione di strumenti e di lavoratori precedette lo sviluppo della divisione del lavoro nell'interno della fabbrica. Una manifattura consisteva molto di piú nella riunione di molti lavoratori e di molti mestieri in un sol luogo, in una sala, sotto il comando di un capitano, che non nell'analisi dei lavori, e nell'adattamento d'un operaio specializzato a un compito molto semplice." "Lo sviluppo della divisione del lavoro presuppone la riunione di piú operai in un laboratorio. Non c'è neppure un solo caso, né nel XVI, né nel XVII secolo, in cui le diverse branche d'una stessa attività produttiva siano state utilizzate separatamente al punto che sarebbe bastato riunirle in un sol luogo per ottenere la fabbrica bell'e fatta. Ma una volta riuniti gli uomini e gli strumenti, la divisione del lavoro, quale esisteva nelle corporazioni, si riproduceva, si rifletteva necessariamente nell'interno del laboratorio. [capov.] Per il signor Proudhon, che vede le cose alla rovescia, se pure le vede, la divisione del lavoro nel senso datole da Adam Smith, precede la fabbrica, che invece è una delle condizioni per il suo realizzarsi."[71]

Né, naturalmente, può trovare miglior accoglienza, da parte di Marx, l'idea di Proudhon di porre le macchine come sintesi del lavoro diviso. "La macchina è una riunione degli strumenti di lavoro, e niente affatto una combinazione dei lavori per l'operaio stesso. [...] Utensili semplici, accumulazione degli utensili, utensili composti, messa in moto d'un utensile composto ad opera di un solo motore manuale, dell'uomo, messa in moto di questi strumenti ad opera delle forze naturali, macchina, sistema di macchine aventi un solo motore, sistema di macchine aventi un automa per motore: ecco il cammino delle macchine. [capov.] La concentrazione degli strumenti di produzione e la divisione del lavoro sono inseparabili l'una dall'altra quanto lo sono, nel regime po-

litico, la concentrazione dei poteri pubblici e la divisione degli interessi privati. [...] Per il signor Proudhon, la concentrazione degli strumenti di lavoro è la negazione della divisione del lavoro. Nella realtà noi troviamo ancora una volta il contrario. A misura che si sviluppa la concentrazione degli strumenti, si sviluppa anche la divisione del lavoro e *viceversa*. Questo appunto determina il fatto che ogni grande invenzione della meccanica viene seguita da una piú grande divisione del lavoro, mentre ogni accrescimento nella divisione del lavoro conduce a sua volta a nuove invenzioni meccaniche. [capov.] Non abbiamo bisogno di ricordare che i grandi progressi della divisione del lavoro sono cominciati in Inghilterra dopo l'invenzione delle macchine. Cosí i tessitori e i filatori erano per la maggior parte dei contadini quali se ne trovano ancora nei paesi arretrati. L'invenzione delle macchine ha completato la separazione dell'industria manifatturiera dall'industria agricola. Il tessitore e il filatore, dianzi riuniti in una sola famiglia, furono separati dalla macchina. Grazie alla macchina, il filatore può abitare in Inghilterra nello stesso momento in cui il tessitore ha il suo domicilio nelle Indie Orientali. Prima dell'invenzione delle macchine, l'industria di un paese si esercitava principalmente sulla base delle materie prime nazionali: cosí in Inghilterra, c'era l'industria della lana; in Germania era caratteristica quella del lino. [...] Grazie all' applicazione della macchina e del vapore la divisione del lavoro ha potuto assumere tali dimensioni, che la grande industria, distaccata ormai dal suolo nazionale, dipende unicamente dal mercato mondiale, dagli scambi internazionali, da una divisione del lavoro internazionale. Infine, la macchina esercita tale influenza sulla divisione del lavoro, che quando nella fabbricazione di un prodotto qualsiasi si è trovato il mezzo di introdurre, anche parzialmente, un processo di meccanizzazione, la fabbricazione si divide immediatamente in due gestioni indipendenti l'una dall'altra."[72]

E che dire del "fine provvidenziale" o "filantropico" che Proudhon vede nella primitiva applicazione delle macchine? "Gli inizi della fabbrica meccanizzata furono caratterizzati da atti tutt'altro che filantropici. I fanciulli furono mantenuti al lavoro a colpi di frusta; se ne fece un oggetto di traffico, e si stipularono contratti con gli orfanotrofi. Si abolirono tutte le leggi sull'apprendistato degli operai, perché, per servirci delle espressioni del signor Proudhon, non si aveva bisogno di operai *sintetici*. Infine, a partire dal 1825, quasi tutte le nuove invenzioni furono il risultato degli urti e dei contrasti tra l'operaio e l'imprenditore che cercava ad ogni costo di deprezzare la specializzazione dell'operaio. Dopo ogni nuovo sciopero, pur se poco importante, sorse una nuova macchina. L'operaio vedeva cosí poco nell'applicazione delle macchine una sorta di riabilitazione, di *restaurazione* come dice il signor Prou-

dhon, che nel XVIII secolo egli resistette per lungo tempo all'imperio nascente della macchina [...]. Insomma, con l'introduzione delle macchine, la divisione del lavoro nell'interno della società si è accresciuta, il compito dell'operaio nell'interno della fabbrica si è semplificato, il capitale si è riunito, l'uomo è stato smembrato ancora di piú."[73]

Quest'ultimo testo, che anticipa gli accenti delle pagine del *Capitale* sulla *Giornata lavorativa*, su *Macchine e grande industria* e sulla *Cosiddetta accumulazione originaria*, oltre alla sua esemplare chiarezza e concisione storica, ha l'importanza di mostrare come il momento dell'analisi storico-scientifica sia tanto strettamente congiunto a quello della considerazione sociale ed etico-rivoluzionaria, che l'apriorismo teorico non può sfuggire ad un reciproco e conseguente ottimismo sociale astratto che finisce col sanzionare i peggiori aspetti del pratico antiumanismo borghese. Proudhon non manca, è vero, di denunciare quelli che egli chiama gli "inconvenienti" delle formazioni sociali che studia. Ma proprio perché egli riduce queste formazioni alle corrispondenti "categorie," proprio perché, "indipendentemente dalla successione dei fatti" egli traccia il movimento economico come movimento astratto delle categorie, ricorrendo — nel migliore dei casi — alla storia soltanto in funzione d'esemplificazione della costruzione teoretica, egli non può vedere l'aspetto *irriducibile,* che è poi l'aspetto reale, umanamente reale, delle "contraddizioni" e degli "inconvenienti," i quali, invece, da lui allineati e sistemati a rappresentare i momenti contrapposti della dialettica puramente categoriale, finiscono col perdere tutta la loro drammatica consistenza reale, per vanificarsi, dileguare nella riduzione unificatrice e conciliatrice del "sistema" dialettico; derivandone la fiducia nell'immancabile composizione provvidenziale di ogni contraddizione, per la quale gl'"inconvenienti" verranno come confutati dalla necessità logica del progresso delle categorie, ed eliminati senza il minimo intervento consapevole da parte della classe che, intanto, fa nelle proprie carni le spese del necessario "momento negativo" del processo dialettico. L'atteggiamento critico scientifico e storico di Marx si lascia invece inizialmente determinare dall'osservazione dei fatti e formula le astrazioni funzionali soltanto per meglio comprendere la realtà, non per coartarla o sostituirvisi. E resta pertanto disponibile alla registrazione di quelle contraddizioni radicali che nessuna dialettica astratta vale a comporre, di quelle contraddizioni *irriducibili ad una risoluzione teoretica,* pietrificate in una materiale loro immediata ed immediabile presenza, che non hanno bisogno né di compianti sentimentali né di commenti retorici per imporre la loro umana assurdità. L'analisi obiettiva, a questo punto, diviene essa stessa una protesta ineludibile che muove immediatamente la prassi alla trasformazione rivoluzionaria delle condizioni cui le contraddizioni son coessenziali, ed all'impossibile conciliazione prov-

videnziale si sostituisce la consapevole e determinata loro eliminazione.

Nel seguito, Marx cita un lungo brano tratto dal primo volume della *Philosophie des manifactures ou Economie industrielle* di Andrew Ure[74] per mostrare a Proudhon come egli si fermi ad un concetto della divisione del lavoro inadeguato allo sviluppo dell'industria moderna e corrispondente soltanto alle condizioni dell'epoca di Smith, e per concludere: "Ciò che caratterizza la divisione del lavoro nella fabbrica meccanizzata è che il lavoro vi ha perduto ogni carattere di specializzazione. Ma dal momento che ogni sviluppo speciale cessa, il bisogno di universalità, la tendenza verso uno sviluppo integrale dell'individuo, comincia a farsi sentire. La fabbrica meccanizzata cancella la specializzazione e l'idiotismo del mestiere. [capov.] Il signor Proudhon non ha neppure compreso questo, che è il solo aspetto rivoluzionario della fabbrica meccanizzata. [...] Riassumendo, il signor Proudhon non è andato al di là dell'ideale del piccolo borghese. E per realizzare questo ideale egli non sa immaginare niente di meglio che riportarci al lavorante, o, tutt'al piú, al maestro artigiano del Medioevo. Basta, ci dice nel suo libro, aver fatto una sola volta nella propria vita un capolavoro per essersi sentiti una sola volta uomini. Non è questo, tanto per la forma come per la sostanza, il capolavoro voluto dal corpo di mestiere del Medioevo?" Nella *Einleitung* dei *Grundrisse* il "lavoro che ha perduto ogni carattere di specializzazione" diverrà la *realtà* storica che corrisponde all'astrazione smithiana del "lavoro in generale": il che proverà come il criterio della storicità non presieda soltanto al momento della *specificazione* dell'astrazione — come è maggiormente accentuato qui nella *Miseria della filosofia* — ma anche a quello d'una sua generalità *funzionale,* compiendosi l'organica struttura del metodo dell'"astrazione determinata" in quello che il nostro maggiore studioso della *Einleitung,* della Volpe, ha chiamato il "circolo di concreto-astratto-concreto."[75]

Il terzo paragrafo della seconda parte della *Miseria* esamina, piuttosto rapidamente, i due capitoli del *Système* (quinto e sesto) dedicati ai temi della *concorrenza* e del *monopolio.* La concorrenza — dice Proudhon — "rappresenta quell'era della filosofia nella quale, dopo che una semi-intelligenza delle antinomie della ragione ebbe generato l'arte sofistica, i caratteri del falso e del vero si confusero e, invece delle dottrine, non si ebbero piú che le ingannevoli schermaglie dello spirito. Cosí il movimento industriale riproduce fedelmente il movimento metafisico; la storia dell'economia sociale sta tutta negli scritti dei filosofi."[76] Di qui, al solito, la dimostrazione della "necessità," da un lato, e degli "effetti sovversivi" dall'altro, della concorrenza. Per quanto riguarda il primo aspetto, positivo, "la concorrenza è essenziale al lavoro tanto quanto la divisione, poiché essa non è che la divisione,

ritornata sotto altra forma, o piuttosto elevata alla seconda potenza; la divisione, dico, non piú, come nella prima epoca delle evoluzioni economiche, adeguata alla forza collettiva e pertanto assorbente la personalità del lavoratore nella fabbrica, ma tale che dà nascita alla libertà, facendo di ciascuna suddivisione del lavoro come una sovranità in cui l'uomo si pone nella sua forza e indipendenza. La concorrenza, in una parola, è la libertà nella divisione ed in tutte le parti divise." I comunisti (fourieristi, nota Engels all'esposizione marxiana di Proudhon) distinguono una concorrenza utile da una funesta, intendendo la prima come emulazione e la seconda come egoismo; ma come un principio il cui sviluppo è utile, può contemporaneamente esser funesto? "L'emulazione non è altra cosa dalla concorrenza. [...] Non c'è emulazione senza scopo come non c'è slancio passionale senza oggetto; e come l'oggetto d'ogni passione è necessariamente analogo alla passione stessa, una donna per l'amante, il potere per l'ambizioso, l'oro per l'avaro, una corona per il poeta, cosí l'oggetto dell'emulazione industriale è necessariamente il profitto."[77] E infine, la concorrenza "è necessaria alla costituzione del valore, cioè al principio stesso della ripartizione, e quindi all'avvento dell'uguaglianza." Certo, il salario dev'esser garantito, ma ciò non è possibile senza la conoscenza esatta del valore, ed il valore non può esser scoperto se non con la concorrenza, e non certo con le istituzioni dei comunisti; perché c'è qualcosa di molto piú potente della volontà dei legislatori, ed è che l'uomo, per adempiere un dovere ha bisogno di responsabilità verso sé stesso, e questo, in materia di lavoro implica concorrenza: "ordinate che a partire dal 1 gennaio 1847 il lavoro e il salario sono garantiti a tutti, e subito un grande rilassamento succederà all'ardente tensione dell'industria." Quando l'uomo non cerca nel lavoro se non il piacere dell'esercizio, il lavoro decade, e la storia lo dimostra. "La rivoluzione francese è stata fatta per la libertà industriale tanto quanto per la libertà politica: e sebbene la Francia, nel 1789, non avesse intravisto tutte le conseguenze del principio di cui chiedeva la realizzazione, diciamolo a voce alta, essa non s'è ingannata né nei suoi desideri né nella sua attesa. Chi tentasse di negarlo perderebbe ai miei occhi il diritto alla critica: io non discuterei mai con un avversario che ammettesse in via di principio la possibilità dell'errore spontaneo di venticinque milioni di uomini. [...] Perché, allora, se la concorrenza non fosse stata un principio dell'economia sociale, un decreto del destino, una necessità dell'anima umana, invece d'*abolire* le corporazioni, e i corpi dei maestri d'arte e dei consoli, non si pensò invece a *correggere* il tutto? Perché, invece d'una rivoluzione, non contentarsi d'una riforma?" Spieghino i comunisti, se possono, questa unanimità della nazione![78]

Questa difesa della concorrenza non toglie che Proudhon si sposti

ora all'estremo opposto, della denuncia dei suoi "inconvenienti." "La concorrenza, col suo istinto omicida, toglie il pane ad un'intera classe di lavoratori, e non vede in questo che un miglioramento, un'economia [...] cambia le zone naturali della produzione a svantaggio di tutto un popolo, e pretende di non aver fatto altro che servirsi dei vantaggi del clima. La concorrenza rovescia tutti i concetti dell'equità e della giustizia; aumenta i costi reali della produzione moltiplicando senza necessità i capitali impiegati, provoca volta a volta il rincaro dei prodotti e il loro deprezzamento, corrompe la coscienza pubblica sostituendo il gioco al diritto, e alimenta ovunque il terrore e la diffidenza."[79]

Come conclusione, l'"equilibrio." "La concorrenza e l'associazione si sostengono a vicenda, e non esistono l'una senza l'altra; lungi dall'escludersi, non sono neppure divergenti. Chi dice concorrenza dice già scopo comune. [...] Quindi non può esser questione di distruggerla, cosa altrettanto impossibile quanto distruggere la libertà; si tratta di trovarne l'equilibrio, e direi volentieri la polizia. Perché ogni forza, ogni spontaneità deve trovare la sua determinazione."[80] Di qui il passaggio al monopolio, che è "l'opposto naturale della concorrenza, e poiché questa è necessaria, implica l'idea del monopolio, poiché il monopolio è come il seggio su cui posa ogni individualità concorrente." "Cosí il monopolio è il termine fatale della concorrenza, che lo genera per mezzo d'una negazione incessante di sé stessa, e questa generazione ne è già la giustificazione."[81] E cosí via, necessità e inconvenienti del monopolio, e sintesi inconclusiva: argomenti su cui sorvoleremo insieme a Marx anche perché sul secondo paragrafo di questo capitolo, "disastri nel lavoro e perversione delle idee causati dal monopolio" dovremo ritornare a proposito della conclusione della *Miseria della filosofia,* che prende spunto proprio da un luogo di questo paragrafo.

Marx comincia con alcune rettifiche elementari: se l'oggetto dell'innamorato è la donna, quello dell'emulazione industriale è il prodotto, non il profitto; e poi la concorrenza non è l'emulazione industriale, ma quella commerciale. Quanto alla Rivoluzione francese, secondo Proudhon bisognerebbe concludere che "poiché i Francesi del XVIII secolo hanno abolito corporazioni e corpi dei consoli e dei maestri d'arte invece di correggerli, i Francesi del XIX secolo debbono correggere la concorrenza invece d'abolirla. Poiché la concorrenza è stata stabilita in Francia, nel XVIII secolo, come conseguenza di bisogni storici, questa concorrenza non deve essere distrutta nel XIX secolo a causa di altri bisogni storici. Il signor Proudhon, non comprendendo che lo stabilirsi della concorrenza si legava allo sviluppo reale degli uomini del XVIII secolo, fa della concorrenza una necessità dell'*anima umana, in partibus infidelium.*" "Il signor Proudhon dice piú oltre che la concorrenza è l'*opposto del monopolio,* e che, di conseguenza, essa

non potrebbe essere l'*opposto dell'associazione*. [capov.] Il feudalesimo era, fin dalla sua origine, opposto alla monarchia patriarcale; quindi, non era opposto alla concorrenza, la quale, peraltro, non esisteva ancora. Ne segue forse che la concorrenza non è opposta al feudalesimo? [capov.] Nei fatti, *società, associazione,* sono denominazioni che possono darsi a tutte le società, alla società feudale come alla società borghese, che è l'associazione fondata sulla concorrenza. Come dunque possono esservi dei socialisti, i quali, per mezzo della sola parola *associazione*, credono di poter confutare la concorrenza? E come il signor Proudhon stesso può voler difendere la concorrenza contro il socialismo, designando la concorrenza sotto il termine unico di *associazione*?"[82]

A proposito del monopolio anzi della sua sola definizione come "antitesi" della concorrenza, che abbiamo citato, Marx sembra divertirsi a contrapporre alla dialettica di Proudhon un altro movimento di tesi, antitesi e sintesi, che se ha certamente del caricaturale, serve ad introdurre considerazioni molto piú serie. "Noi ci rallegriamo con il signor Proudhon," dice Marx, "del fatto che egli possa, almeno una volta, applicare propriamente la sua formula di tesi e antitesi." Però "Il signor Proudhon parla solo del monopolio moderno, generato dalla concorrenza. Ma noi tutti sappiamo che la concorrenza è stata generata dal monopolio feudale. Cosí, primitivamente, la concorrenza è stata il contrario del monopolio, e non il monopolio il contrario della concorrenza. Dunque, il monopolio moderno non è una semplice antitesi, è al contrario la vera sintesi." "*Tesi*: il monopolio feudale anteriore alla concorrenza. *Antitesi*: la concorrenza. *Sintesi*: il monopolio moderno, che è la negazione del monopolio feudale, in quanto suppone il regime di concorrenza, e che è la negazione della concorrenza in quanto è monopolio." "Cosí il monopolio moderno, il monopolio borghese, è il monopolio sintetico, la negazione della negazione, l'unità dei contrari. È il monopolio allo stato puro, normale, razionale. Il signor Proudhon è in contraddizione con la sua stessa filosofia, quando fa del monopolio borghese il monopolio allo stato grezzo, *semplicistico*, contraddittorio, spasmodico." Proudhon vede il lato "buono" di concorrenza e monopolio, ma poi vede che si distruggono a vicenda, e vorrebbe cercare "la sintesi di questi due pensieri eterni." La verità è che "nella vita pratica si trovano non soltanto la concorrenza, il monopolio, e il loro antagonismo, ma anche la loro sintesi, che non è una formula, ma un movimento. Il monopolio produce la concorrenza, la concorrenza produce il monopolio. I monopolisti si fanno la concorrenza, i concorrenti diventano monopolisti. Se i monopolisti limitano la concorrenza tra loro con associazioni parziali, la concorrenza si accresce tra gli operai; e piú la massa dei pro-

letari si accresce di fronte ai monopolisti di una nazione, piú la concorrenza diventa sfrenata tra i monopolisti di differenti nazioni. La sintesi è tale, che il monopolio non può mantenersi se non passando continuamente attraverso la lotta della concorrenza."[83]

Il penultimo paragrafo della *Miseria della filosofia* ha per titolo *La proprietà o la rendita.* Esso si riferisce al capitolo undicesimo del *Système* che si trova nel secondo volume, ed è dedicato alla *Proprietà,* ma lo esamina solo in un aspetto particolare. Quel capitolo proudhoniano, infatti, è molto lungo, ed allinea parti filosofiche, giuridiche, sociali, d'interesse vario e sempre diluito in infinite digressioni, com'è nell'abitudine dell'autore, e solo ad un certo punto rientra nella materia piú propriamente economica. Noi sorvoleremo su tutta la parte filosofica che riprende i motivi dell'antiteismo che conosciamo, per considerare la parte criticata da Marx, che riguarda in sostanza solo l'argomento della rendita, e questo perché effettivamente, nel capitolo proudhoniano, questo è il solo argomento economico che vi si trovi (il che, tra l'altro, dà diritto a Marx di notare subito che "il signor Proudhon, pur avendo tutta l'aria di parlare della proprietà in generale, non tratta in effetti che della *proprietà fondiaria,* della *rendita fondiaria*"). Soltanto, vogliamo riportare due testi, da questa parte generale, uno dal primo, l'altro dal quarto paragrafo del capitolo, per darne un'idea al lettore. Il primo di questi due brani ha l'interesse di riassumere la sostanza dell'opera precedente di Proudhon, *Qu'est ce que la propriété?* che egli, naturalmente, non poteva mancar di citare ora. "Infine un critico è venuto che, procedendo con l'aiuto d'un'argomentazione nuova, ha detto: la proprietà, nel fatto e nel diritto, è essenzialmente contraddittoria, ed è per questa stessa ragione che essa è qualcosa. In effetti, la proprietà è il diritto di occupazione; e nello stesso tempo è diritto d'esclusione. — La proprietà è il prezzo del lavoro; ed è la negazione del lavoro. — La proprietà è il prodotto spontaneo della società, e la dissoluzione della società. — La proprietà è un'istituzione di giustizia; e la *proprietà, è il furto.* Da tutto ciò risulta che un giorno la proprietà trasformata sarà un'idea positiva, completa, sociale e vera; una proprietà che abolirà l'antica proprietà, e diverrà ugualmente effettiva e benefica per tutti. E ciò che lo prova, è ancora una volta che la proprietà è una contraddizione."[84] Mentre verso la fine del capitolo, molto modestamente Proudhon dichiarerà: "*La proprietà, è il furto*! Non si son dette, in mille anni, due parole come quelle. Io non ho altro bene sulla terra che questa definizione della proprietà: ma la ritengo piú preziosa dei milioni di Rotschild, ed oso dire che sarà l'avvenimento piú considerevole del regno di Luigi Filippo."[85]

Il secondo testo che vogliamo riportare non è, di per sé, di grande

importanza, ma basta per rappresentare quella caratteristica elusività del discorso proudhoniano per la quale il lettore del *Système* ne cerca invano conclusioni decise, e che finisce col rinviare alla fiducia che le contraddizioni indicate si risolveranno da sé per opera della "saggezza" del "genio sociale": "Cosí, le idee di libertà, d'uguaglianza, di tuo e mio, di merito e demerito, di credito e debito, di servo e padrone, di proporzione, di valore, di concorrenza, di monopolio, d'imposta, di scambio, di divisione del lavoro, di macchine, di dogane, di rendite, d'eredità ecc. ecc., tutte le categorie, tutte le opposizioni, tutte le sintesi nominate dall'origine del mondo nel vocabolario economico, sono contemporanee nella ragione. E tuttavia, per costituire una scienza che ci sia accessibile, queste idee hanno bisogno d'essere scaglionate secondo una serie che ce le mostri generantisi l'una dall'altra, e che ha il suo inizio, il suo mezzo e la sua fine. Per entrare nella pratica umana e realizzarsi in un modo efficace, queste stesse idee devono porsi in una serie d'istituzioni oscillanti, accompagnate da mille accidenti imprevisti e da lunghi tentennamenti. In una parola, come nella scienza c'è la verità assoluta e trascendentale e c'è la verità teorica, cosí nella società c'è volta a volta fatalità e provvidenza, spontaneità e riflessione, e la seconda di queste due potenze lavora costantemente a soppiantare la prima, ma svolge, in realtà, sempre lo stesso compito."[86] Un provvidenzialismo, come si vede, che equivale ad una rinuncia a comprendere quel movimento reale che la stessa sua trasvalutazione in termini ideali e teoretici aveva reso del tutto inattingibile.

E leggiamo ora il passo sulla teoria ricardiana della rendita, sul quale si svolge, in sostanza, tutto il commento di Marx. Poiché, dice Proudhon ad un certo punto, quando la società aggiudica al proprietario una rendita perpetua, l'interesse del padrone è il contrario di quello del fittavolo, ne segue che "la rendita da pagare al proprietario si stabilisce per mezzo d'una serie di oscillazioni che devono tutte risolversi in una formula d'equilibrio." Ma quale deve essere questa formula, quale la misura della rendita, che cosa il fittavolo deve al proprietario? La teoria di Ricardo risponde a questo problema. All'inizio della società, quando l'industria cominciava appena, la rendita doveva esser nulla, la terra, non ancora trasformata dal lavoro, era un oggetto d'uso, non un valore di scambio, era comune, non sociale. "Poco a poco la moltiplicazione delle famiglie e il progresso dell'agricoltura fecero avvertire il prezzo della terra. Il lavoro conferí alla terra il suo valore: di là nacque la rendita. Piú, con la stessa quantità di servigi, un campo poté dare prodotti, piú fu stimolato: cosí la tendenza dei proprietari fu sempre quella di attribuirsi la totalità dei prodotti del suolo, meno il salario del fittavolo, cioè meno le spese

di produzione. [capov.] Cosí la proprietà tien dietro al lavoro per togliersi tutto ciò che, nel prodotto, oltrepassa le spese reali. Adempiendo cosí il proprietario ad un dovere mistico, e venendo praticamente a rappresentare di fronte al colono la comunità, il fittavolo diviene, nelle previsioni della provvidenza, un semplice lavoratore responsabile, che deve render conto alla società di tutto quel che egli raccoglie in piú del suo salario legittimo. [...] Per essenza e destinazione, la rendita è dunque strumento di giustizia distribuitiva, uno dei mille mezzi che il genio economico mette in opera per giungere all'eguaglianza. È un immenso catasto eseguito contraddittoriamente dai proprietari e dai fittavoli senza possibilità di collisione e in un interesse superiore; e il cui risultato finale deve essere di eguagliare il possesso della terra tra gli sfruttatori del suolo e gli industriali. La rendita, in una parola, è questa legge agraria tanto desiderata, che deve rendere tutti i lavoratori, tutti gli uomini, possessori uguali della terra e dei suoi prodotti. Era appena sufficiente questa magia della proprietà, per poter strappare al coltivatore l'eccedenza del prodotto, che egli non può fare a meno di considerare come suo, e di cui si considera l'unico autore. La rendita, o per meglio dire la proprietà, ha infranto l'egoismo agricolo e creato una solidarietà che nessuna potenza, nessuna spartizione della terra avrebbe potuto far nascere."[87]

Il commento di Marx è molto importante perché ci dà il documento del suo primo interesse alla teoria ricardiana della rendita, uno degli argomenti piú importanti della storia dell'economia classica, e che lo impegneranno fino alla sesta sezione del terzo libro del *Capitale*, ed alle pagine delle *Teorie sul plusvalore*. Proudhon — dice Marx si serve del "proprietario per spiegare la proprietà, dell'intervento del *rentier* per spiegare la rendita" e, "determinando la rendita in base alle differenze di fertilità della terra," "le assegna una nuova origine, poiché la terra, prima di essere stimata in base ai diversi gradi di fertilità, 'non era,' secondo lui, un valore di scambio, ma era comune." Ma — prosegue — "liberiamo ora la dottrina di Ricardo dalle frasi provvidenziali, allegoriche e mistiche nelle quali il signor Proudhon ha avuto cura di avvolgerla." "La rendita, nel senso datole da Ricardo, è la proprietà feudale che ha subíto le condizioni della produzione borghese." Secondo Ricardo, il prezzo degli oggetti è determinato dalle spese di produzione, compreso il profitto industriale, cioè dal tempo di lavoro impiegato. Nell'industria manifatturiera il prezzo che regola tutti gli altri è quello del prodotto ottenuto in base al minimo di lavoro, cioè nelle condizioni migliori di produzione. Nell'industria agricola, invece, non potendosi moltiplicare a volontà gli strumenti di produzione dello stesso grado di produttività, cioè i terreni di uguale fertilità, e dovendosi mettere a coltura anche i terre-

ni meno produttivi o impiegare nuovi investimenti di capitale sugli stessi terreni a causa dell'aumento della popolazione, è il prezzo del prodotto ottenuto dalla maggiore quantità di lavoro, ossia nelle peggiori condizioni di produzione, a regolare il prezzo di tutti i prodotti. E poiché, per i bisogni della popolazione, il prodotto del terreno a sfruttamento piú costoso trova smercio come quello del terreno a sfruttamento meno costoso, livellando la concorrenza il prezzo del mercato, il prodotto del terreno migliore sarà pagato ad un prezzo altrettanto alto quanto quello del terreno peggiore. La eccedenza del prezzo dei prodotti del terreno migliore sulle spese della loro produzione costituisce la rendita. Perché questo sia vero occorre però che i capitali possano essere liberamente applicati alle diverse branche dell'industria, che la concorrenza abbia portato i profitti a un tasso eguale, e "che l'imprenditore agricolo non sia piú che un capitalista industriale, il quale domanda per l'impiego del suo capitale in terreni di qualità inferiore un profitto eguale a quello che egli trarrebbe dal suo capitale investito, per esempio, nell'industria cotoniera; che l'agricoltura sia sottoposta al regime della grande industria; che, infine, lo stesso proprietario miri solo al reddito monetario." In queste condizioni moderne del rapporto fra agricoltura ed industria, "la rendita mette di fronte al proprietario fondiario il capitalista industriale," non il servo, il salariato ecc., e "la proprietà fondiaria, una volta costituitasi in rendita, non ha piú in suo possesso che l'eccedente sui prezzi di produzione, determinati non soltanto dal salario, ma anche dal profitto industriale." E questa trasformazione ha richiesto dei secoli. "Finché non c'era che il *colono* del signor Proudhon, non vi era la rendita. Da quando vi è rendita, il colono non è l'imprenditore agricolo, ma l'operaio, il colono dell'imprenditore agricolo. L'avvilimento del lavoratore, ridotto al rango di semplice operaio, giornaliero, salariato, che lavora per il capitalista industriale, che sfrutta la terra come qualsiasi altra fabbrica; la trasformazione del proprietario fondiario da piccolo sovrano in usuraio volgare: ecco i vari rapporti espressi dalla rendita."[88] Ancora una volta soltanto la consapevolezza delle grandi differenze della storia della produzione può valere a correggere le astratte schermaglie di proprietà e lavoro cui si riduce l'analisi della rendita in Proudhon, il quale da Ricardo ha imparato ben poco perché mentre Ricardo, pur considerando i rapporti borghesi di produzione come eterni, riesce a spiegare il movimento che vi ha condotto (la storia, per gli economisti classici, c'è solo prima dell'era borghese, poi "non c'è piú"), Proudhon non giunge nemmeno a cogliere il carattere moderno, borghese, della rendita, onde essa è "l'agricoltura patriarcale trasformata in industria commerciale, il capitale industriale applicato alla terra, la borghesia della città trapiantata nel-

le campagne," e soltanto su quella base, in apparenza "indipendente dalla successione dei fatti," ma in realtà anacronistica, può costruire il provvidenziale egualitarismo d'una futura "distribuzione della rendita" che lasci immutate le condizioni della sua attuale, ben poco egualitaria, distribuzione.

E siamo giunti all'ultimo paragrafo del secondo capitolo, che insieme fa da conclusione a tutta l'opera. Invece di rifarsi alle conclusioni del *Système* Marx preferisce prender spunto, per le sue conclusioni, da due passi, l'uno tratto dal capitolo sulla divisione del lavoro, e l'altro dal capitolo sul monopolio, in quella parte che riguarda *gli scioperi e le coalizioni degli operai,* e questo è anche il titolo del paragrafo marxiano. In fondo, come mostreremo riportando alcuni passi della conclusione del *Système,* è perfettamente la stessa cosa, ed anzi, con la sua scelta Marx ha voluto accentuare la sua intenzione di metter alle strette Proudhon e, insomma, di concludere senza equivoci col tema dell'*azione rivoluzionaria*: il che conferisce certamente alla *Miseria della filosofia* un'organica compiutezza nel senso della concezione materialistica della storia, come vedremo.

Nel presentare i testi proudhoniani noi daremo quindi, di seguito, sia i due testi citati da Marx, e sia i due testi tratti dalla *Conclusione,* che ci offriranno il materiale necessario per seguire e valutare il senso e la portata della risposta di Marx.

Il primo brano di Proudhon è tratto, come dicevamo, dal capitolo terzo, sulla divisione del lavoro, e riguarda le proposte socialiste di risolvere gl'"inconvenienti" della divisione del lavoro per mezzo dell'aumento dei salari. "Ogni movimento di rialzo dei salari non può aver altro effetto che quello d'un rialzo del prezzo del grano, del vino, della carne, dello zucchero, del sapone, dell'olio, ecc., cioè l'effetto d'una carestia. Infatti, che cos'è il salario? Esso è il prezzo del costo del grano, del vino, della carne, dell'olio; è il prezzo integrante d'ogni cosa. Procediamo oltre ancora: il salario è la proporzionalità degli elementi che compongono la ricchezza, e che sono consumati ogni giorno riproduttivamente dalla massa dei lavoratori. Ora, raddoppiare il salario nel senso in cui l'intende il popolo, significa attribuire a ciascuno dei produttori una parte piú grande del suo prodotto, il che è contraddittorio, e se l'aumento non riguarda che un piccolo numero d'industrie, ciò significa provocare una perturbazione generale negli scambi, e, in una parola, una carestia. Dio mi guardi dalle predizioni! Ma nonostante tutta la mia simpatia per il miglioramento della sorte della classe operaia, è impossibile, io affermo, che gli scioperi seguiti da aumento di salario non finiscano in un rincaro generale: è certo come che due e due fanno quattro."[89]

Il secondo brano citato da Marx è nel capitolo sesto, sul *Mono-*

polio, nel paragrafo sui *Disastri nel lavoro e perversione delle idee causati dal monopolio.* "Trovo in un articolo pubblicato dal signor Léon Faucher, nel '*Journal des économistes*' (settembre 1845)," dice Proudhon, "che da qualche tempo gli operai inglesi hanno perduto l'abitudine delle coalizioni, il che è certamente un progresso di cui non ci si può che rallegrare; ma questo miglioramento nel morale degli operai deriva soprattutto dalla loro istruzione economica." "Non è dai padroni delle manifatture," gridava al *meeting* di Bolton un operaio tessile, "che dipende il salario. Nelle epoche di depressione i padroni non sono, per cosí dire, che la frusta di cui s'arma la necessità, e lo vogliano essi o no, bisogna che colpiscano. Il principio regolatore è il rapporto dell'offerta e della domanda; e i padroni non hanno questo potere... Agiamo dunque prudentemente, sappiamoci rassegnare alla cattiva fortuna e trar partito dalla buona: favorendo il progresso della nostra industria, saremo utili non solo a noi stessi, ma all'intero paese (applausi)." "Alla buon'ora: ecco degli operai ben orientati, degli operai modello. Che uomini questi tessili che subiscono senza lamentarsene *la frusta della necessità,* perché il principio regolatore del salario è l'*offerta e la domanda*! [...] Quanto a me, spero che, nonostante tutti gli sforzi della propaganda economista, gli operai francesi non saranno mai ragionatori di tale forza. *L'offerta e la domanda,* cosí come *la frusta della necessità,* non han piú presa sul loro spirito. Questa miseria mancava all'Inghilterra: essa non passerà lo stretto."[90]

E passiamo alla *Conclusione,* per leggervi due passi dei quali il primo si collega a quelli che abbiamo ora visto, il secondo presenta la soluzione proudhoniana delle "contraddizioni economiche." "Che cos'è il lavoro? Che cos'è il privilegio? Il lavoro, l'analogo dell'attività creatrice, senza coscienza di sé, indeterminato, infecondo finché l'idea, la legge non lo penetra, il lavoro è il crogiòlo in cui s'elabora il valore, la grande matrice della civiltà, principio passivo o femminile della società. Il privilegio, emanato dal libero arbitrio, è la scintilla elettrica che decide l'individualizzazione, la libertà che realizza, l'autorità che comanda, il cervello che delibera, l'io che governa. [capov.] Il rapporto del lavoro e del privilegio è dunque un rapporto della femmina al maschio, della sposa allo sposo. Presso tutti i popoli l'adulterio della donna è sembrato sempre piú biasimevole di quello dell'uomo, ed è stato sottomesso alle conseguenze ed alle pene piú rigorose. Coloro che, arrestandosi all'atrocità delle forme, dimenticano il principio e non vedono che la barbarie esercitata contro il sesso, sono politicanti da romanzo degni di figurare nei racconti dell'autore di *Lélia.* Ogni indisciplina degli operai è paragonabile all'adulterio commesso dalla donna. Non è allora evidente che se lo stesso favore

da parte dei tribunali accogliesse il lamento dell'operaio e quello del padrone, il vincolo gerarchico, fuor del quale l'umanità non può vivere, sarebbe infranto e tutta l'economia della società andrebbe in rovina?"

"Giudicate, del resto, dai fatti. Paragonate la fisionamia d'uno sciopero d'operai alla marcia d'una coalizione d'imprenditori. Là, la diffidenza del buon diritto, agitazione, turbolenza, ed al di fuori grida e fremiti, all'interno, terrore, spirito di sottommissione e desiderio di pace. Qui, al contrario, risoluzione calcolata, sentimento di forza, certezza di successo, sangue freddo nell'esecuzione. Dove si trova, secondo voi, la potenza? Dove il principio organico? Dove la vita? Senza dubbio la società deve a tutti assistenza e protezione: io non peroro qui la causa degli oppressori dell'umanità; che la vendetta del cielo li distrugga! Ma bisogna che l'educazione del proletario si compia. Il proletario è Ercole che giunge all'immortalità attraverso il lavoro e la virtú: ma che farebbe Ercole senza la persecuzione d'Euristeo?"[91]

Piú oltre, Proudhon offre finalmente la sua soluzione conclusiva: "Giunto al termine della mia corsa, le idee mi s'affollano con tale moltitudine e veemenza che avrei bisogno d'un nuovo libro per raccontare ciò che scopro, e a dispetto della convenienza oratoria non vedo altro mezzo per finire che arrestarmi bruscamente. Se non m'inganno, il lettore dev'essersi convinto almeno d'una cosa: che la verità sociale non può trovarsi né nell'utopia né nella pratica empirica; che l'economia politica non è affatto la scienza della società, ma contiene i materiali di questa scienza, cosí come il caos prima della creazione conteneva gli elementi dell'universo; e che, per giungere all'organizzazione definitiva che sembra esser il destino della nostra specie sul globo, non resta che fare un'equazione generale di tutte le nostre contraddizioni.

"Ma quale sarà la formula di quest'equazione? Già ci è permesso d'intravederla: dev'essere una legge di *scambio,* una teoria della *mutualità*, un sistema di garanzie che risolva le forme antiche delle nostre società civili e commerciali, e soddisfi a tutte le condizioni d'efficienza, di progresso e di giustizia che la critica ha indicate; una società non piú soltanto convenzionale, ma reale che cambi la divisione parcellare in strumento di scienza; che abolisca la servitú delle macchine, e prevenga le crisi dal loro apparire; che faccia della concorrenza un beneficio, e del monopolio una garanzia di sicurezza per tutti; che, con la potenza del suo principio, invece di chieder credito al capitale e protezione allo Stato, sottometta al lavoro il capitale e lo Stato; che, per mezzo della sincerità dello scambio, crei una vera solidarietà fra i popoli; che, senza proibire l'iniziativa indi-

viduale, senza proibire il risparmio domestico, riconduca incessantemente alla società le ricchezze che l'appropriazione ne storna; che, attraverso questo movimento di *uscita* e *rientro* dei capitali, assicuri l'uguaglianza politica e industriale dei cittadini, e con un vasto sistema d'educazione pubblica, procuri, elevando sempre il loro livello, l'uguaglianza delle funzioni e l'equivalenza delle attitudini: che con la giustizia, il benessere e la virtú, rinnovando la coscienza umana, assicuri l'armonia e l'equilibrio delle generazioni; una società, in una parola, che essendo volta a volta organizzazione e transizione, sfugga al provvisorio, garantisca tutto e non impegni nulla... La teoria della *mutualità* o del *mutuum,* cioè dello scambio in natura, la cui forma piú semplice è il prestito di consumo, è dal punto di vista dell'essere collettivo la sintesi delle due idee di proprietà e comunità; sintesi tanto antica quanto gli elementi che la costituiscono, poiché non è altra cosa che il ritorno della società alla sua pratica attraverso il dedalo d'invenzioni e sistemi, il risultato d'una meditazione di seimila anni su questa proposizione fondamentale: A è uguale ad A."[92]

Marx non ha commentato questa conclusione; ma noi l'abbiamo riportata perché piú di qualsiasi testo può scagionare Marx dall'accusa d'eccessiva severità contro Proudhon, nel giudicarlo, alla fine, espressione della mentalità piccolo-borghese. Mentre al lettore non sfuggirà quanto sia impagabile la chiusa, che riconduce tutta la "dialettica" del "genio sociale" alla formula della tautologia sulla quale esso si ritrova ad aver meditato, immobile come un saggio brahmano, per seimila anni. Ma soprattutto noi abbiamo riprodotto, per esteso, la conclusione proudhoniana, perché meglio risaltasse, dal confronto, la conclusione di Marx, ed anche la proficuità di questa sua nuova esperienza critica.

A proposito del primo brano, sull'aumento dei salari che si risolverebbe inevitabilmente in un rincaro generale, Marx incomincia col negare tutte le asserzioni di Proudhon "tranne quella che due e due fanno quattro." Anzitutto, egli dice, se il prezzo d'ogni cosa raddoppia insieme al salario "non si ha mutamento nei prezzi, ma solo nei termini." Ma un aumento dei salari non può provocare un rincaro generale, perché se tutte le industrie impiegassero lo stesso numero di operai in rapporto col capitale fisso e con gli strumenti di produzione, l'aumento dei salari provocherebbe solo l'abbassamento dei profitti, restando invariato il prezzo corrente delle merci; ma poiché il rapporto fra lavoro e capitale fisso è diverso nelle diverse industrie, quelle che impiegano un maggior capitale fisso e minore manodopera, dovranno abbassare il prezzo delle merci, altrimenti il loro profitto si eleverebbe al di sopra del tasso normale, e ne sarebbe ricondotto ad esso dalla concorrenza; "cosí, a parte alcune flut-

tuazioni, un rialzo generale dei salari porterà, invece che al rincaro generale, come dice il signor Proudhon, a un abbassamento parziale, cioè a un abbassamento del prezzo corrente delle merci che si fabbricano principalmente con l'aiuto delle macchine."[93]

Quanto al passo sulle coalizioni, in cui Proudhon riportava il discorso dell'"operaio" di Bolton, indignandosi sostanzialmente per il solo fatto che egli attribuisse al rapporto fra la domanda e l'offerta — e non, putacaso, alla "costituzione del valore" — la funzione di regolare i salari, Marx incomincia col notare che gli operai di Bolton erano, in realtà, i piú rivoluzionari, e che per questo gl'industriali avevano organizzato comizi truccati, composti da sorveglianti e da operai fedeli, ed ai quali si vietava l'ingresso agli altri operai. "Il signor Proudhon," conclude Marx, "ha la sventura di scambiare i sorveglianti con gli operai ordinari, e ingiunge loro per di piú di non passare lo stretto." Del resto Proudhon è però d'accordo coi sorveglianti nel credere che un rialzo dei salari equivarrebbe ad un rialzo dei prodotti, e comunque proclama che gli scioperi sono illegali, e che la società non può permettere "che gli operai tentino, per mezzo di coalizione, di far violenza al monopolio." Al contrario — ribatte Marx — "piú l'industria moderna e la concorrenza si sviluppano, piú vi sono elementi che provocano e assecondano le coalizioni, e quando le coalizioni sono divenute un fatto economico, che acquista ogni giorno maggior consistenza, non possono certo tardare a divenire un fatto legale." Economisti e socialisti (fourieristi ed owenisti) sono gli uni e gli altri contrari alle coalizioni di operai, per ragioni diverse: i primi, sostenendo che le coalizioni turbano il processo regolare dell'industria, e si contrappongono inutilmente alla legge eterna della domanda e dell'offerta di lavoro; i secondi, sostenendo che un rialzo dei salari provocherebbe il rialzo dei prezzi. "Malgrado gli uni e gli altri, malgrado i manuali e le utopie, le coalizioni non hanno cessato un istante di progredire e di ingrandirsi con lo sviluppo e l'espansione dell'industria moderna. Cosicché si è giunti ormai a stabilire il principio che il grado a cui è arrivata la coalizione in un paese, segna nettamente il grado che esso occupa nella gerarchia del mercato mondiale. L'Inghilterra, dove l'industria ha raggiunto il piú alto grado di sviluppo, ha le coalizioni piú vaste e meglio organizzate."

Da questo punto incomincia la vera conclusione della *Miseria della filosofia* che si svolge in due pagine di teoria rivoluzionaria che devono esser lette molto attentamente. Noi la vedremo articolarsi secondo tre motivi: 1) le coalizioni di operai ed il loro valore rivoluzionario; 2) la lotta di classe come lotta politica; 3) la prospettiva dell'abolizione delle classi, e di "evoluzioni sociali" non piú coincidenti con le "rivoluzioni politiche."

"La grande industria," comincia Marx dopo aver ricordato le piú importanti associazioni inglesi di lavoratori, cioè le *trades-unions,* e la formazione del partito cartista, "raccoglie in un sol luogo una folla di persone, sconosciute le une alle altre. La concorrenza le divide, quanto all'interesse. Ma il mantenimento del salario, questo interesse comune che essi hanno contro il loro padrone, li unisce in uno stesso proposito di resistenza: *coalizione.* Cosí la coalizione ha sempre un duplice scopo, di far cessare la concorrenza degli operai tra loro, per poter fare una concorrenza generale al capitalista. Se il primo scopo della resistenza non è stato che il mantenimento dei salari, a misura che i capitalisti si uniscono a loro volta in un proposito di repressione, le coalizioni, dapprima isolate, si costituiscono in gruppi e, di fronte al capitale sempre unito, il mantenimento dell'associazione diviene per gli operai piú necessario ancora di quello del salario. Ciò è talmente vero, che gli economisti inglesi rimangono stupiti a vedere come gli operai sacrifichino una buona parte del salario in favore delle associazioni che, agli occhi di questi economisti, non sono stabilite che in favore del salario. In questa lotta — vera guerra civile — si riuniscono e si sviluppano tutti gli elementi necessari a una battaglia che si prospetta nell'immediato futuro. Una volta giunta a questo punto, l'associazione acquista un carattere politico."[94]

Marx ha preso le mosse dall'osservazione obiettiva di ciò che avviene all'interno del sistema della concorrenza borghese. La concorrenza è qui la categoria sottoposta all'analisi scientifica. Di essa, in quanto concorrenza borghese, non si giudica la necessità, né si depreca moralisticamente la spietata freddezza, sorda a qualsiasi motivo umano: se ne analizza invece il comportamento. Ma proprio quest'analisi fa emergere qualcosa che non era compreso nella "validità *eterna*" del suo essere una categoria del sistema borghese di produzione: il fatto che essa, che originariamente dovrebbe *dividere* gli operai quanto all'interesse (in dipendenza della legge della domanda e dell'offerta di lavoro, nel senso di forza-lavoro) finisce con l'unirli, cioè col far cessare la concorrenza fra operai, con l'amalgamarli in un organismo, e contrapporli al capitalista in una "concorrenza generale." Alla massa costituita dagli operai uniti (Marx non scrive ancora la parola "classe") si contrappone quella dei capitalisti, uniti a loro volta "in un proposito di repressione." La società borghese non è piú unitaria, non copre piú l'intero ambito sociale, i suoi interessi non sono piú gl'interessi della produzione *ut sic,* le sue categorie non sono piú le leggi eterne dell'ordine economico. Tutta la scienza degli economisti, in questa scissione, viene relativizzata; essa diviene soltanto la scienza borghese dell'economia, cosí come questo modo di produzione che essa ha assolutizzato diviene soltanto il *modo*

borghese di produzione. E questo perché è nata una realtà che *storicamente li confuta storicamente determinandoli,* cosí come la borghesia aveva storicamente delimitato e confutato, privandola della sanzione che era allora quella del diritto divino, la società aristocratico-feudale precedente. Il qualcosa che è nato ha una sua unità organica che trascende l'interesse primitivo, che era interno alla società borghese, viveva nei suoi quadri: l'operaio sacrifica parte del salario per l'"associazione," l'associazione è piú essenziale del salario, e ciò "stupisce" gli economisti, che consideravano l'elemento operaio all'interno del sistema borghese di produzione, come esaurito nelle categorie borghesi di lavoro e salario, di domanda e offerta ecc., e se lo vedono ora di fronte come un organismo nuovo, *il cui comportamento comincia a far eccezione alle sue leggi.* Da questo momento "l'associazione acquista un carattere politico": essa è una "classe." Questo testo contribuisce, avanti lettera, a spiegare la celebre immagine del *Manifesto,* della società borghese che genera essa stessa i portatori delle armi che la distruggeranno.

"Le condizioni economiche avevano dapprima trasformato la massa della popolazione del paese in lavoratori. La dominazione del capitale ha creato a questa massa una situazione comune, interessi comuni. Cosí questa massa è già una classe nei confronti del capitale, ma non ancora per sé stessa. Nella lotta, della quale abbiamo segnalato solo alcune fasi, questa massa si riunisce, si costituisce in classe per sé stessa. Gli interessi che essa difende diventano interessi di classe. Ma la lotta di classe contro classe è una lotta politica.

"Nella borghesia dobbiamo distinguere due fasi: quella durante la quale essa si costituí in classe sotto il regime della feudalità e della monarchia assoluta, e quella in cui, ormai costituitasi in classe, rovesciò la feudalità e la monarchia per fare della società una società borghese. La prima di queste fasi fu la piú lunga e richiese i piú grandi sforzi. Anche la borghesia aveva cominciano con coalizioni parziali contro i signori feudali.

"Si son fatte molte ricerche per descrivere le differenti fasi storiche che la borghesia ha percorso, dal comune fino alla sua costituzione come classe.

"Ma quando si tratta di rendersi esattamente conto degli scioperi, delle coalizioni e delle altre forme nelle quali i proletari realizzano davanti ai nostri occhi la loro organizzazione come classe, gli uni sono presi da un timore reale, gli altri ostentano un disprezzo *trascendentale.*"

Questo testo pone la differenza fra il movimento onde una classe si costituisce e quello onde essa acquista coscienza di sé come classe. Anche la borghesia ha attraversato un lungo periodo di formazione,

caratterizzato dalla *parzialità* delle sue lotte contro il regime feudale e monarchico; cosí anche le coalizioni parziali degli operai non sono che il processo di formazione del proletariato come classe. Gli storici della società hanno seguito il processo di costituzione della borghesia, ma non riconoscono il processo analogo di formazione della classe proletaria. Ma nella lotta la nuova classe supera la parzialità e prende coscienza di sé come organismo unitario, che ha suoi interessi, superiori a quelli delle coalizioni parziali. La lotta di classe contro classe è una lotta *politica,* cioè interna al sistema antagonistico della società civile, una lotta interna a quella realtà che ancora separa lo Stato dalla società, realizza nel primo una unità soltanto formale, e lascia la seconda in preda alla divisione antagonistica delle classi. Una prospettiva diversa non può aprirsi se non dopo la vittoria di quella classe ch'è interessata all'abolizione stessa delle classi. Marx ha quindi ripreso, come si vede, all'interno della concezione materialistica della storia ed a conclusione del suo primo tentativo scientifico di critica dell'economia politica, quindi da una prospettiva ben piú ampia ed elevata, il problema della *Questione ebraica,* anticipando le soluzioni del *Manifesto*; e l'importanza delle pagine che stiamo leggendo è appunto quella di porsi come raccordo fra questi due momenti capitali dello sviluppo del pensiero del loro autore.

"Una classe oppressa è la condizione vitale di ogni società fondata sull'antagonismo delle classi. L'affrancamento della classe oppressa implica dunque di necessità la creazione di una società nuova. Perché la classe oppressa possa affrancarsi, bisogna che le forze produttive già acquisite e i rapporti sociali esistenti non possano piú esistere le une a fianco degli altri. Di tutti gli strumenti di produzione, la piú grande forza produttiva è la classe rivoluzionaria stessa. L'organizzazione degli elementi rivoluzionari come classe suppone l'esistenza di tutte le forze produttive che potevano generarsi nel seno della società antica.

"Ciò vuol dire forse che dopo la caduta dell'antica società ci sarà una nuova dominazione di classe, riassumentesi in un nuovo potere politico? No.

"La condizione dell'affrancamento della classe lavoratrice è l'abolizione di tutte le classi come la condizione dell'affrancamento del 'terzo stato,' dell'ordine borghese, fu l'abolizione di tutti gli stati e di tutti gli ordini.

"La classe lavoratrice sostituirà, nel corso del suo sviluppo, all'antica società civile una associazione che escluderà le classi e il loro antagonismo, e non vi sarà piú potere politico propriamente detto, poiché il potere politico è precisamente il riassunto ufficiale dell'antagonismo nella società civile.

"Nell'attesa, l'antagonismo tra il proletariato e la borghesia è una lotta di classe contro classe, lotta che, portata alla sua piú alta espressione, è una rivoluzione totale. D'altronde, bisogna forse stupirsi che una società, basata sull'*opposizione* delle classi, metta capo ad una *contraddizione* brutale, a un urto di corpo contro corpo come sua ultima conclusione?

"Non si dica che il movimento sociale esclude il movimento politico. Non vi è mai movimento politico che non sia sociale nello stesso tempo.

"È solo in un ordine di cose in cui non vi saranno piú classi né antagonismo di classi, che le *evoluzioni sociali* cesseranno d'essere *rivoluzioni politiche*. Sino allora alla vigilia di ciascuna trasformazione generale della società, l'ultima parola della scienza sociale sarà sempre '*il combattimento o la morte; la lotta sanguinosa o il nulla. Cosí, inesorabilmente è posto il problema*' (George Sand)."[95]

Nel prospettare l'azione rivoluzionaria del proletariato, Marx si rifà al suo primo scritto di teoria rivoluzionaria, l'*Introduzione* scritta per gli *Annali franco-tedeschi,* riprendendone il concetto della "classe estraniata" per eccellenza, in cui deve esprimersi "lo scandalo" della società moderna, della classe che, proprio perché condotta al limite dell'estraneazione, nell'emancipare sé stessa emancipa tutta la società. Soltanto, il diverso contesto in cui ora questa concezione del proletariato s'inquadra e la determinata critica economica e sociale cui fa da conclusione la liberano dall'astratto dialetticismo della sua prima formulazione. La società dell'antagonismo di classe è la società del dominio d'una classe sull'altra, ma anche, determinatamente, la società dello sfruttamento *di classe,* e questa è la società borghese perché nella società preborghese non sussistevano differenze *di classe,* bensí *di stato,* di ordine. Allora, l'ultimo fra gli "stati", cioè fra gli organismi sociali-politici in cui la società era divisa, emancipando sé stesso *come stato* emancipò tutta la società dalle differenze di stato e realizzò l'uguaglianza *politica,* cioè la soppressione delle differenze con significato politico; ora, l'ultima fra *le classi* non può emancipare sé stessa senza abolire le classi, senza abolire le differenze di classe: perciò essa emancipa integralmente tutta la società e realizza l'uguaglianza *sociale.*

Il movimento dell'emancipazione viene descritto da Marx, invece, ricorrendo alla nuova acquisizione dell'*Ideologia tedesca,* che ha colto il nesso fra la contraddizione sociale e il suo fondamento *economico,* rappresentandola come contrasto fra l'espandersi delle forze di produzione e l'inadeguatezza delle forme di relazioni a contenerle ed inquadrarle. Ed a questo punto incontriamo una delle espressioni piú suggestive di questo testo: "di tutti gli strumenti di produzione, la

piú grande forza produttiva è la classe rivoluzionaria stessa." Si faccia attenzione a questo punto, perché Marx non sta affatto giocando con delle metafore, ma parla in senso proprio e molto rigorosamente. La classe rivoluzionaria è la piú grande forza produttiva per due ragioni, una *a parte posteriore,* l'altra *a parte priore,* l'una dal punto di vista, diciamo, della sua provenienza, l'altra da quella della sua meta. Il primo aspetto è spiegato da Marx subito dopo: la rottura dell'involucro delle forme di relazioni inadeguate alle forze di produzione non è qualcosa di automatico; essa presuppone precisamente l'"organizzazione degli elementi rivoluzionari come classe," e questa a sua volta presuppone l'"esistenza di tutte le forze produttive che potevano generarsi nel seno della società" perché, evidentemente, deve servirsene, utilizzarle, *organizzarle esse stesse* affinché la loro spinta, la loro pressione, sia valida e rompere l'involucro delle forme di relazioni e non si disperda in direzioni frammentarie e contrastanti, come avviene ancora nella fase delle coalizioni parziali. Il secondo aspetto è conseguente: se la contraddizione avveniva perché le forze di produzione erano compresse dalle vecchie forme di relazioni, la trasformazione rivoluzionaria di queste ultime non potrà non facilitare la libera espansione delle forze di produzione, già organizzate ed utilizzate dalla classe rivoluzionaria. Onde quest'ultima si rivelerà essa stessa come la forza che accentra e lancia le particolari forze di produzione, come la forza che le favorisce, le accresce, e *produce d'iniziativa* le nuove forme di relazioni. Già in un testo precedente della *Miseria della filosofia* abbiamo rilevato l'ardita, ma rigorosa espressione di Marx secondo la quale gli uomini producono non solo la tela ed il panno, ma anche i loro stessi rapporti di produzione e le loro forme di relazioni: espressione conseguente ad un concetto molto ampio del termine di *produzione,* ma non per questo meno determinato e preciso, per la connessione che v'è istituita fra le forme di relazioni e le forze di produzione, e per il condizionamento materiale di queste su quelle che esso significa. Qui, questo "produrre le forme di relazioni" giunge alla sua determinazione piú complessa e piú alta in quanto stringe insieme sia l'organizzazione delle forze di produzione, sia l'organizzazione di sé come classe da parte del proletariato — la sua *autoproduzione*, attraverso la lotta, come forza rivoluzionaria — e sia la realizzazione, ossia la produzione, d'una nuova società, essa stessa termine non metaforico in quanto è sull'elemento d'una espansione delle forze produttive che essa si fonda e si realizza.

Segue la dimostrazione della definività *storica* dell'emancipazione sociale. Emancipata la società dalla divisione in classi e dalla dipendenza classista, questa non potrà piú riprodursi, come non si riproduce la distinzione in stati soppressa dalla rivoluzione borghese.

Ciò non significa, e Marx lo dice esplicitamente, un termine posto all'evoluzione della storia, ma soltanto la determinazione d'una tappa, interna ad essa evoluzione, d'una tappa *storica,* raggiunta la quale si procede oltre senza piú ritornare sul cammino percorso. La soppressione delle classi, aggiunge Marx, è insieme *soppressione del potere politico.* Abbiamo già detto che lo sviluppo del pensiero di Marx sui rapporti fra Stato e società, fra determinazione politica e determinazione sociale, a partire dalla *Critica del diritto statuale hegeliano* in funzione critica, e comunque dalla *Questione ebraica* in funzione costruttiva e sistematica, ci dimostra che la teoria del "deperimento dello Stato" formulata nella *Critica del programma di Gotha* non è un'invenzione del Marx piú maturo, una conclusione eccentrica ed imprevista, ma soltanto la formulazione piú rigorosa d'un'idea sempre presente in tutto quello sviluppo, con esso coerente ed anzi ad esso coessenziale, e che emerge a tratti, quando il corso stesso del movimento di pensiero la porta ad evidenziarsi, come nel testo che stiamo commentando. Infatti, posta nella *Judenfrage* l'essenza stessa della società borghese come quella in cui lo Stato politico e la società civile si stratificano a due livelli separati, ed in cui la sfera politica ha realizzato un'uguaglianza formale mentre la sfera sociale è rimasta in preda alla differenza ed all'antagonismo delle classi; e posta l'azione rivoluzionaria dell'ultima classe della società, che emancipandosi emancipa la società intera dalla divisione classista, non c'è piú alcuna ragione che sussista ancora la distinzione fra la sfera d'un'uguaglianza formale, distinta dalla sfera di quella disuguaglianza sociale che è stata soppressa; quindi non c'è piú ragione che sussista *il potere politico* in ciò che esso ha di specifico, cioè di distinto e di *antagonistico,* di *egemonico* (in quanto è un *potere*) nei confronti della realtà sociale. E se oggi i problemi piú attuali della storia del socialismo hanno portato in primo piano la questione della necessità d'un sistema di garanzie formali anche dopo la realizzazione della società socialista e nella fase d'avvio alla società comunista, ciò non significa che questo debba implicare un perdurare del *potere* politico, definito ora da Marx "il riassunto ufficiale dell'antagonismo nella società civile."

Al riguardo, noi abbiamo già indicato quella che ci sembra una possibile via per risolvere il problema (soltanto una via, perché nessuno può nascondere le difficoltà determinate, teoriche e pratiche, d'una sua soluzione) in quella suggestione molto pregnante che è contenuta nelle pagine della *Critica del diritto statuale hegeliano* sulla democrazia, quando si afferma che nella "vera democrazia" la *costituzione politica* (e in questo caso si tratterebbe soltanto, appunto, della costituzione d'un sistema di garanzie formali per i cittadini) non pretende

d'esprimere *tutto* il senso della vita della comunità, ma diviene un elemento *accanto agli altri* di questa vita stessa. Ove il sistema di garanzie sia riportato all'interno dell'unica, unitaria ed organica *vita sociale* d'una società senza classi, esso dovrà perdere il suo aspetto di *potere* politico, cioè d'un "riassunto ufficiale" di *qualsiasi* antagonismo che possa determinarsi all'interno della società; ed appunto in nient'altro che in un tal sistema di garanzie reali (cioè di forma e di contenuto) ci sembra che debba esser individuata anche quella che oggi si chiama "legalità socialista."

Fino a questo momento, insiste Marx contro Proudhon, e contro i socialisti utopisti che rifiutavano il significato politico della rivoluzione sociale, lo sviluppo della società non potrà esser inteso come una pacifica conciliazione delle sue contraddizioni, ovvero le contraddizioni della società borghese non si risolvono da sé senza un'azione rivoluzionaria, e quest'azione non potrà non essere politica, cioè *lotta di classe.* Ma si rinnova, di là dalle lotte e dalle sofferenze dell'emancipazione proletaria, la prospettiva, che è poi la vera conclusione della *Miseria della filosofia,* secondo cui la storia proseguirà attraverso *evoluzioni sociali* — delle quali nessuno potrebbe predeterminare il corso — e non piú attraverso *rivoluzioni politiche,* una volta abolita la determinazione stessa del *potere politico,* che è quella d'essere d'un "riassunto dell'antagonismo classista" della società civile borghese.

Questa conclusione della *Miseria della filosofia* sul tema della teoria rivoluzionaria compie e realizza in senso operativo il processo critico dell'opera, dei cui motivi dobbiamo ora tentar di tracciare un quadro riassuntivo che ne dimostri l'organicità. Questi motivi sono: 1) la critica delle ipostasi economico-sociali; 2) la contrapposizione dell'esigenza della specificazione storica delle astrazioni scientifiche; 3) la dimostrazione del sostanziale conservatorismo piccolo-borghese del progressivismo dialettico astratto di Proudhon; 4) la finale delineazione del movimento d'azione rivoluzionaria del proletariato. Questi motivi conducono, in sostanza, tutto il procedimento critico di Marx e sono presenti in tutta l'opera, salvo l'accentuarsi di ciascuno di essi in momenti determinati dell'indagine, come del primo soprattutto nel capitolo sul valore, e dell'ultimo nella conclusione. Osserveremo ancora come l'oggetto della critica sia stato scelto da Marx molto opportunamente nel *Système* proudhoniano[96] proprio in quanto esso, con le sue pretese di ricostruzione sociale gli offriva la possibilità di esercitare una verifica critica del nesso, già formulato nelle *Tesi su Feuerbach* e nell'*Ideologia tedesca,* fra analisi interpretativa della società e teoria rivoluzionaria: una possibilità che sarebbe mancata assumendo ad oggetto della critica una concezione francamente conservatrice.

Anche la critica delle ipostasi economiche e sociali si trova di

fronte ad un esempio abbastanza *su generis* di apriorismo. Infatti Proudhon riesce a congiungere due aspetti diversi in cui l'apriorismo s'è presentato nel pensiero dell'epoca, compiendo una sorta di sintesi deteriore di due ordini di errori storicamente differenti, in quanto egli riproduce da un lato, diciamo, l'apriorismo statico degli economisti classici, dall'altro l'apriorismo pseudo-dinamico o dialettico-astratto dell'idealismo: egli riesce a tradurre gli economisti in linguaggio hegeliano, ed a costringere Hegel ad occuparsi determinatamente di questioni economiche. Gli economisti classici, infatti, compiono analisi storiche soltanto riguardo all'era preborghese; essi, cioè, considerano soltanto i modi di produzione preborghesi da un punto di vista evolutivo: ma quest'evoluzione ha per loro una meta ben determinata, ed è il sistema borghese dei rapporti di produzione, giunti al quale essi ne assumono le categorie e le forme come modelli razionali eterni ed immutabili; o meglio, essi espongono e deducono un sistema di categorie economiche "razionali" come leggi d'una società tipica, interpolando surrettiziamente, a contenuto di queste leggi, modalità e regole dei rapporti borghesi di produzione non riconosciuti nella loro contingenza storica, ma immediatamente identificati con l'ordine razionale, nei confronti del quale i sistemi preborghesi sarebbero stati, in via di principio, inadeguati, come per il teologo cristiano sono false ed empie le religioni precedenti. Privi d'una veduta dialettica essi si regolano piuttosto secondo il principio razionalistico d'identità, e quando, con Ricardo, giungono ad un'individuazione delle contraddizioni del sistema borghese, non ne prospettano soluzioni teorico-dialettiche, ma le accettano come la controparte negativa d'un ordine che non vale pretendere di modificare, né sperare che si modifichi da sé. Nel caratterizzare come "cinico" quest'atteggiamento Marx gli riconosce il merito di spiegare, dall'interno, il sistema borghese senza mascheramenti, e di contribuire a denunciare le contraddizioni come coessenziali al sistema, non superabili per mezzo di palliativi riformistici, il che comporta poi la validità scientifica, cioè osservativa, della maggior parte delle analisi ricardiane, e la loro superiorità sulle piú o meno ingenue, arbitrarie ed erronee escogitazioni di riformisti come Proudhon.

Quest'ultimo ha compiuto, specie nella sua giovinezza, un'esperienza di vita che l'ha avvicinato alla classe operaia, e, in generale, all'ambiente dal quale si levavano le prime voci d'una protesta di classe: un'esperienza che, in una parola, e per dirla con Marx, l'ha portato a "simpatizzare con le miserie del popolo" e quindi ad assumere *inizialmente* le contraddizioni della società borghese — individuate, però, molto superficialmente e senza l'acume critico dei piú tardi economisti classici — in un senso negativo, come qualcosa che debba essere eli-

minato. D'altra parte, però, la sua stessa posizione intermedia, di piccolo-borghese, fra socialismo e borghesia, ed insieme le sue acquisizioni filosofiche e culturali d'autodidatta, lo conducono ad accettare dagli economisti l'idea d'un ordine razionale piú vero della contingente apparenza storica, d'una verità ideale d'ordine superiore, ed anche — l'unico suo merito, forse — l'idea che la filosofia trovi la sua realizzazione piú autentica come scienza della società. Ma come conciliare il presupposto d'un ordine razionale eterno con la consapevolezza della realtà delle contraddizioni, e con l'esigenza d'un loro superamento? Qui interviene, nella formazione di Proudhon, la "colpa" di cui Marx si riconosce responsabile, e cioè d'avergli procurato un'informazione della filosofia hegeliana nei colloqui notturni parigini, informazione che poi Proudhon continuò a procurarsi per mezzo delle spiegazioni, molto sospettabili in via d'esattezza ermeneutica, del "vero socialista" Karl Grün. Comunque Proudhon riesce a cogliere in Hegel ciò che l'interessa: il movimento dialettico dell'idea, dell'"ordine razionale," onde esso sembra perdere la sua "staticità," per distendersi e delinearsi in uno sviluppo necessario. Egli crede che l'ordine statico degli economisti possa esser messo in movimento proprio come Hegel aveva creduto di mettere in movimento la sostanza spinoziana. Una tale dialettica gli sembra tanto piú opportuna in quanto sembra dar ragione delle contraddizioni reali e fondare la *necessità* del loro immanente superamento. Ne risulta direttamente la pretesa di costruire il *sistema* delle *contraddizioni economiche* cosí come Hegel ha costruito il sistema delle contraddizioni in genere.

Quanto piú complessa questa nuova forma "sintetica" di apriorismo, tanto piú proficuo riesce a Marx l'esercizio della critica che deve dimostrarne i vizi. E la critica dev'esser allora condotta secondo le due direzioni che abbiamo or ora indicate, delle quali poi dev'esser anche colta la complementarità. La prima direzione è quella della critica che Marx usa rivolgere agli economisti classici e consiste nella contrapposizione del procedimento *storicamente determinato* dell'astrazione *scientifica,* cioè funzionalizzata verso la conoscenza concreta. Gli economisti classici giungono ad astrazioni scientificamente viziose e gnoseologicamente infeconde perché da un lato esse dànno essenze generiche non specificate storicamente, come le categorie di "produzione," "proprietà," "lavoro" ecc. che si pretendono valide per ogni tempo, mentre dall'altro descrivono e teorizzano queste categorie insinuando surrettiziamente a loro contenuto le determinazioni proprie d'un'epoca, quella borghese, onde la produzione borghese, la proprietà borghese, il lavoro com'è realizzato e regolato nella società borghese assumono immediatamente ed indebitamente il valore di forme necessarie dell'ordine razionale. La dimostrazione critica viene eseguita

da Marx, qui nella *Miseria della filosofia,* non solo quando se ne dichiara il metodo e quando si denunciano i vizi dell'apriorismo in generale, ma — e diremmo, soprattutto — quando si propongono esempi storici che da un lato mettono in evidenza la differenza specifica d'una forma di produzione, di proprietà, di lavoro dalle altre, e d'altra parte valgono anche a determinare la relativa validità del genere, sia per quelle caratteristiche che le diverse forme storiche conservano in comune e sia, piú ancora, quando la storia stessa s'incarica di *realizzare* il genere, come nel caso del "lavoro in generale." Infine, questa dimostrazione viene compiuta quando si prova che, al contrario, la mancata considerazione specifico-storica provoca nelle pretese analisi delle categorie astratte, l'errore concreto di attribuire al genere quelle che sono le caratteristiche della specie (quando, per es., s'intende la proprietà *ut sic* con le caratteristiche della proprietà borghese) o ad una specie quelle che sono le caratteristiche d'un'altra (come ad es. nel caso della spiegazione proudhoniana della rendita che considera anacronisticamente la produzione agricola moderna e non vede, in essa, il rapporto fra agricoltura ed industria). E s'intende che a questo punto le citazioni storiche non sono piú semplici *esemplificazioni* d'un principio, ma la determinata e concreta realizzazione effettiva della critica, la quale *vede dipendere la sua validità* dalla *determinatezza storica* della citazione, che non è sostituibile con altra. E di questo procedimento abbiamo visto, nel corso della nostra presentazione dell'opera di Marx, le piú diverse applicazioni.

Il fatto che Proudhon pretenda di metter in movimento la fissità delle categorie degli economisti classici non lo salva da questi errori, e infatti la critica storicistica di Marx si rivela pertinente in tutti i casi ai quali si applica, perché il "movimento" proudhoniano non è che "l'astrazione del movimento" e la sua dialettica, non che risultare dalla considerazione della specificità e mediarla con la considerazione della generalità *parimenti storica,* cioè confermata dall'osservazione di caratteri comuni effettivi e non semplicemente pensati, pretende come quella hegeliana, di far violenza alla storia e di piegarla alle sue intenzioni, stabilendo successioni che non si svolgono "secondo l'ordine dei tempi" ma secondo l'ordine delle idee. Ma, come abbiamo detto, la pretesa "dialettica" del *sistema* delle *contraddizioni* economiche esige che la critica si rivolga contro di essa anche in una seconda direzione: quella che dimostri la falsità della pretesa progressista di Proudhon, il quale crede d'aver dato anche alla classe lavoratrice le prospettive d'un'emancipazione reale: e questa, evidentemente, è una critica diversa, che non può riguardare gli economisti classici, e particolarmente il piú grande fra loro, il pessimista Ricardo. Mentre invece, in sostanza, questa è una critica molto simile a quella che può

esser rivolta contro Hegel, non perché questi abbia velleità specificamente rivoluzionarie, ma perché in generale egli presenta la sua dialettica come principio del progresso storico verso l'immanente autorisoluzione di tutte le contraddizioni possibili.

Ed ancora una volta è la considerazione storica a decidere la validità di questo secondo aspetto della critica di Marx contro Proudhon, perché esso punta, in genere, sulla dimostrazione del fatto che Proudhon promette continuamente, come future conquiste che egli avrebbe il merito d'indicare, realizzazioni che la società borghese ha già raggiunte da un pezzo, e questo sia dal punto di vista teorico (e basterebbe l'esempio piú vistoso, del valore "sintetico" o "costituito") che dal punto di vista pratico. E ciò porta alla confutazione delle pretese rivoluzionarie di Proudhon, ed alla dimostrazione — fra l'altro molto opportuna in quanto rivolta a chiarire gli equivoci dell'influenza di lui sugli operai francesi — del suo sostanziale conservatorismo, come nella questione degli scioperi e delle coalizioni operaie.

Di queste due direzioni non manca d'esser dimostrata, nella critica di Marx, la rigorosa complementarità. E questo sia dal punto di vista della denuncia, in quanto la dialettica idealistica proudhoniana è un movimento illusorio, "mistificato" come il movimento dialettico hegeliano, che dunque finisce con l'equivalere all'immobilità dei razionalisti, con l'aggravante di promettere un progresso che non realizza affatto; e sia dal punto di vista della correzione, in quanto è sempre la considerazione storicamente determinata ad indicare sia il metodo corretto della specificazione dell'astrazione funzionale, e sia la via ad eliminare operativamente le contraddizioni pratiche attraverso il rovesciamento delle condizioni storiche che le provocano.

In conclusione, la *Miseria della filosofia* segna, nello sviluppo del pensiero di Marx, il momento decisivo in cui la concezione materialistica della storia s'indirizza alla determinazione piú articolata sia del suo aspetto scientifico interpretativo, come critica dell'economia politica, e sia del suo aspetto rivoluzionario, come teoria dell'emancipazione della classe proletaria, confermandosi, in questo difficile percorso, quella interdipendenza fra i suoi due aspetti ora indicati per la quale, in questa concezione, la critica scientifica *non è mai eticamente indifferente* ma al contrario possiede essa stessa la forza della trasformazione, e la teoria rivoluzionaria *non è mai scientificamente arbitraria,* ma si dimostra essa stessa come verifica operativa dei risultati dell'osservazione scientifica, entro la decisiva determinatezza del piano storico su cui l'intera ed organica concezione scientifico-rivoluzionaria si delinea e si articola.

Capitolo sesto

Il Manifesto del Partito comunista

1. *I presupposti*

Dal punto di vista della *genesi del materialismo storico* — che è quello dal quale noi dobbiamo considerarlo — il *Manifesto del Partito comunista*[1] è il documento che segna con esattezza il *punto d'attuazione* del "rovesciamento pratico." Nell'analizzare la struttura della concezione materialistica della storia, cosí come ci è presentata nella prima parte dell'*Ideologia tedesca,* noi abbiamo visto come essa si articolasse in una *interpretazione* materialistica della storia, in una *rilevazione delle contraddizioni* della società borghese (rilevazione destinata ai piú ampi e rigorosi sviluppi d'una *critica dell'economia politica*), in una *teoria rivoluzionaria,* cioè in una *fondazione* dell'*istanza* della correzione di quelle contraddizioni per mezzo del rovesciamento delle condizioni che le provocano, e infine, in una nuova concezione della persona, o dell'uomo come individuo organico, sociale, cui è assicurato il libero sviluppo delle sue capacità in una società senza classi. Nel terzo di questi momenti è già contenuto il principio del rovesciamento pratico delle condizioni esistenti della società, e insieme il principio del rovesciamento della teoria interpretativa della storia in teoria rivoluzionaria, in teoria della *prassi* rivoluzionaria. Il limite di questo risultato è dato però da tutto ciò che ne esprime il carattere pur sempre, e soltanto, teorico: si tratta della proposta d'un'*istanza* rivoluzionaria, della fondazione d'un *principio* rivoluzionario: in una parola, d'una *teoria* rivoluzionaria, che è certamente indispensabile all'*azione,* ma non *compie* essa stessa, né può compiere, il passaggio all'azione, proprio per la sua tendenza a contenere l'azione in sé stessa, evidentemente come un'azione soltanto pensata. La stessa potenza della teoria, insomma, nel momento stesso in cui sollecita l'azione sembra respingerla da sé, in quanto tende a formularne le leggi, a prevederne gli sviluppi ed i risultati, in una parola a pensarla, ma per ciò stesso ad esaurirla nel pensiero.

Questo limite teoretico è il limite della situazione stessa del pensatore e del suo discorso, affidato alla pagina e rivolto ad un interlocutore indeterminato. Il vero momento del passaggio dalla teoria alla prassi non può determinarsi sulla pagina d'un libro, ma solo

nell'istituzione d'un legame determinato con individui determinati, solo nell'*organizzazione* d'un movimento, e niente è piú difficile al pensatore: forse, proprio in ragione della sua grandezza, ch'è fatta soprattutto di rigore e d'intransigenza. E infine, la struttura stessa d'una proposta come quella della concezione materialistica della storia, che non vuole imporre alla storia le leggi d'un'utopia soggettiva, ma pretende di *risultare* dal movimento stesso della storia delle lotte di classe, e insieme di comprenderlo e di correggerlo fino all'abolizione della società classista, comporta un'organizzazione adeguata del movimento rivoluzionario, tale, quindi, che si differenzi specificamente da ogni sorta di setta o di società segreta e sostituisca al torbido misticismo delle consorterie la consapevolezza razionale e la pubblica dichiarazione d'un impegno senza equivoci: l'organizzazione, insomma, d'un *partito* rivoluzionario.

Il lettore che conosca le vicende della vita di Marx e di Engels in questi anni dal '46 al '48 sa che non stiamo conducendo un discorso astratto. La difficoltà del passaggio dalla formulazione d'una teoria rivoluzionaria all'organizzazione d'un partito rivoluzionario si rifrangeva e si concretizzava in tutta la miriade delle piccole difficoltà, talora considerevoli, talora banali ma non per questo meno pericolose, del rapporto spicciolo e quotidiano coi destinatari d'un messaggio che voleva emanciparli ma pretendeva anche d'impegnarne il pensiero, l'azione e lo stesso destino. Al termine di questo processo, compiuta l'organizzazione e fondato il partito, niente può rappresentare la tipicità unica del *Manifesto* meglio d'una circostanza, riportata dai biografi di Marx[2]: il 24 gennaio 1848 il Comitato centrale della Lega dei comunisti *minacciò provvedimenti contro Marx* se non avesse consegnato il testo del *Manifesto* della Lega entro il 1 febbraio. Il fatto è certamente paradossale, a pensare ai suoi termini storici: si tratta *di Marx,* e si tratta *del Manifesto*! Già, ma si tratta anche, e soprattutto, del primo Partito comunista della storia, che *è esso* a pretendere da Marx il *Manifesto.* Questo scritto, dunque, fa eccezione alla regola che il passaggio dalla teoria alla prassi non possa determinarsi su una pagina. Questa è la "pagina pratica," non piú teoria *della* prassi, ma teoria-prassi, perché non proviene dalla testa d'un pensatore isolato (per quanto risulti da tutto un processo di pensiero complesso come quello che conosciamo) ma è ormai la regola d'azione d'un gruppo di rivoluzionari organizzati in Partito. Il *Manifesto* è dunque, in primo luogo, l'atto di nascita del primo organismo della rivoluzione proletaria.

Le vicende di questa nascita sono narrate in uno scritto insostituibile di Engels, *Per la storia della Lega dei comunisti.*[3] Esse muovono dalla Lega dei "proscritti," una società segreta di profughi te-

deschi fondata a Parigi nel 1834; da essa si scissero gli elementi estremisti e fondarono la "Lega dei Giusti," "una propaggine tedesca del comunismo operaio francese legato a ricordi babuvisti che si stava formando in quello stesso tempo a Parigi; la comunanza dei beni veniva chiesta come conseguenza necessaria dell'eguaglianza. I fini erano quelli delle società segrete esistenti in quell'epoca a Parigi." Nella rivolta del 12 maggio '39 i membri della Lega dei Giusti marciarono, infatti, insieme a quelli della *Société des Saisons* di Blanqui e Barbès, e furono con essi sconfitti. Alcuni fra i tedeschi arrestati furono espulsi dalla Francia e ripararono a Londra, e fra questi Karl Schapper, Heinrich Bauer e piú tardi Joseph Moll, i quali riorganizzarono la Lega e fondarono, come "base d'arruolamento di nuovi membri," la "Associazione educativa degli operai tedeschi." La stessa tattica fu usata in Svizzera e altrove: "Dove si potevano fondare associazioni operaie, queste venivano usate nella stessa maniera. Là dove le leggi vi si opponevano, si entrava nelle società corali, nelle società ginnastiche e simili. Il collegamento veniva mantenuto in gran parte per mezzo dei membri in continuo arrivo e in continua partenza, i quali, in caso di necessità fungevano anche da emissari. Sotto entrambi gli aspetti la Lega fu vivamente appoggiata dalla saggezza dei governi i quali con l'espulsione trasformavano ogni operaio indesiderabile in un emissario, e nove volte su dieci si trattava di un membro della lega."[4]

La diffusione della Lega seguí presto con ritmo crescente in Svizzera, ad opera di Weitling e di August Becker, piú precariamente in Germania, mentre lo stesso Weitling la ricostituí a Parigi. Spostatosene il centro da Parigi a Londra essa vi divenne internazionale, perché vi confluivano rifugiati politici da ogni paese d'Europa. L'Associazione educativa prese l'attributo di "comunista," ed i membri della Lega si emanciparono sempre piú dalla direzione parigina del movimento operaio e dal suo carattere cospirativo. Il difetto della Lega era d'essere composta in prevalenza da artigiani, ancora lontani da una compiuta coscienza proletaria, ed i cui pregiudizi "li facevano inciampare ogni volta che si trattava di criticare nei suoi particolari la società esistente, cioè di analizzare fatti economici."

Intanto Marx e Engels erano "già profondamente impegnati nel movimento politico." A Bruxelles avevano fondato un' Associazione operaia tedesca, s'erano "impadroniti" della *Deutsche Brüsseler Zeitung*, ed avevano annodato rapporti coi cartisti di sinistra, coi democratici di Bruxelles, della cui associazione Marx era vicepresidente, e coi socialdemocratici francesi della *Réforme*. Mantenevano contatti anche con la Lega dei Giusti e ne seguivano lo sviluppo e cercavano d'influire teoricamente sui suoi membri piú importanti, che si venivano distaccando sempre maggiormente dal comunismo religioso ed ispirato

di Weitling. Nella primavera del '47 Moll invitò Marx ed Engels ad entrare nella Lega, e questi finalmente accettarono. Nell'estate del 1847 si tenne a Londra il primo congresso della Lega nel quale W. Wolff (il "*Lupus*" del *Carteggio*) rappresentò la comunità di Bruxelles ed Engels quelle di Parigi, si riorganizzò la Lega in comunità, circoli, circoli direttivi, comitato centrale e congresso, si abolirono i termini mistici e la si denominò Lega dei comunisti. Il primo articolo dello Statuto diceva: "Fine della Lega è l'abbattimento della borghesia, il dominio del proletariato, l'abolizione della vecchia società basata sugli antagonismi di classe e la creazione d'una nuova società senza classi e senza proprietà privata." Gli statuti furono democraticamente sottoposti all'approvazione del successivo congresso. Questo si tenne nel novembre, con la partecipazione di Marx. Gli statuti furono approvati e Marx ed Engels furono incaricati di redigere il *Manifesto,* che nel febbraio '48 fu spedito a Londra per la stampa. Seguí la rivoluzione, l'arresto di Marx a Bruxelles ed il suo invio a Parigi, da dove furono proclamate quelle *Rivendicazioni del Partito comunista in Germania* che riproducono, in forma talvolta, e comprensibilmente, attenuata, il programma che conclude il secondo capitolo del *Manifesto,*[5] e piú direttamente il programma del progetto engelsiano come vedremo.

La redazione del *Manifesto* fu preceduta da alcuni progetti, di Schapper, Hess ed Engels, e dalle circolari della Lega e questionari inviati alle comunità. Fra questi documenti, oltre ad alcune fra le circolari che insistono sul problema dei rapporti della Lega con gli altri partiti e movimenti politici,[6] il piú importante è certamente il progetto di Engels, piú noto col titolo di *Principi del comunismo,*[7] del quale dobbiamo occuparci per un momento. Consta di venticinque domande e risposte in forma di catechismo, tre delle quali non sviluppate. La prima definisce il comunismo, la seconda il proletariato ("è quella classe della società che trae il suo sostentamento soltanto e unicamente dalla vendita del proprio lavoro e non dal profitto di un capitale qualsiasi"). La quarta e la quinta trattano dell'origine del proletariato e delle condizioni alle quali si attua la "vendita del lavoro" dei proletari ai borghesi; quantunque redatta in forma molto largamente accessibile, la prima di queste due risposte trova risonanza nel *Manifesto* in quanto mostra il processo di espropriazione dell'artigianato, la divisione del lavoro nell'industria e la riduzione della società alle due classi dei capitalisti e dei proletari; la quinta risposta espone la riduzione del "lavoro" a merce (Engels rinuncia qui al termine di *Arbeitskraft* già usato negli *Umrisse*) e ripresenta la teoria del minimo del salario come "prezzo del lavoro," che Marx aveva accettato nella *Miseria della filosofia* e dalla cui correzione siamo ancora molto lon-

tani. Proprio della *Miseria della filosofia* risentono invece sensibilmente le risposte dalla sesta alla decima, che stabiliscono la differenza del proletario dal lavoratore delle epoche borghesi, dallo schiavo, dal servo della gleba e dall'operaio manifatturiero. L'undicesima risposta, sulle "conseguenze immediate della rivoluzione industriale e della scissione della società in borghesi e proletari," è ancora fra quelle che piú si avvicinano al *Manifesto,* specialmente nella rappresentazione dell'estensione mondiale della grande industria e dell'unificazione mondiale dei mercati, e reciprocamente, della necessità del carattere mondiale della rivoluzione, e infine anche dello sviluppo del proletariato come risultato dello stesso sviluppo della borghesia; mentre si appoggia piuttosto agli *Umrisse* nella caratterizzazione della libera concorrenza. Ancora agli *Umrisse* si rifanno la dodicesima risposta, sulle crisi commerciali come conseguenza della rivoluzione industriale, e la tredicesima, sulle conseguenze della crisi: solo che qui Engels salta dalla libera concorrenza alle crisi ed alla necessità d'una organizzazione nuova della società senza nominare i monopoli. Dalla necessità d'una nuova organizzazione della società la quattordicesima risposta inferisce la necessità dell'abolizione della proprietà privata, abolizione, precisa la quindicesima, possibile soltanto oggi in seguito all'espansione delle forze produttive. Di particolare interesse la sedicesima risposta, al quesito se "l'abolizione della proprietà sarà possibile in via pacifica": e non tanto perché esso documenti una posizione di Engels alquanto piú moderata di quella del *Manifesto,* quanto per la considerazione che fa dipendere, in sostanza, la violenza rivoluzionaria dalla violenza borghese, come risposta ad essa: i comunisti non si oppongono certo ad un'abolizione pacifica della proprietà, "ma vedono anche che lo sviluppo del proletariato viene represso con la violenza in quasi tutti i paesi civili, e che a questa maniera gli avversari dei comunisti lavorano a tutta forza per una rivoluzione. Se a questo modo il proletariato oppresso finirà per essere sospinto a una rivoluzione, noi comunisti difenderemo la causa dei proletari con l'azione come adesso la sosteniamo con la parola." La diciassettesima risposta dice che l'abolizione della proprietà non potrà esser attuata d'un sol tratto, ma solo quando lo permetterà lo sviluppo delle forze produttive. Essa però, beninteso, dovrà essere preparata insieme alle condizioni che la rendano possibile. Il che significa che da questa tesi non possono esser dedotte conseguenze di carattere riformistico che *sostituiscano* la gradualità delle riforme sociali allo scopo dell'abolizione della proprietà privata. Collegato con questa risposta è anche il contenuto della successiva, diciottesima, che prospetta lo svolgimento del corso della rivoluzione in dodici punti che corrispondono approssimativamente sia ai dieci punti del programma conclusivo del secondo capitolo del *Ma-*

nifesto, che ai diciassette punti delle successive *Rivendicazioni del Partito comunista in Germania,* cui abbiamo accennato. Quanto a datazione, i punti di Engels rivendicherebbero una priorità sulle altre due programmazioni, che dunque ne derivano; quanto a radicalismo programmatico quelli di Engels presentano, rispetto a quelli del *Manifesto*, la stessa attenuazione gradualistica di quelli delle *Rivendicazioni* (limitazione della successione contro la sua abolizione, nel *Manifesto*, espropriazione graduale contro l'espropriazione pura e semplice) le quali sembrano quindi esser state formulate appunto sul modello piú temperato (e piú adatto, pertanto, alle esigenze d'un'applicazione immediata nel momento della rivoluzione già in corso) dei punti engelsiani. La diciannovesima risposta presenta la nota esclusione della possibilità che la rivoluzione socialista possa esser attuata in un solo paese. E veniamo cosí alla ventesima, sulle "conseguenze dell'eliminazione finale della proprietà privata," interessantissima per la ripresa del concetto dell'"individuo organico" già esposto alla fine della prima parte dell'*Ideologia tedesca.* Lo sviluppo dell'industria e dell'agricoltura metterà a disposizione della società una massa di prodotti sufficienti a soddisfare i bisogni di tutti. Di conseguenza saranno abolite le classi, e saranno sviluppate le capacità degli uomini che dovranno utilizzare le aumentate forze di produzione. "Il conseguente sviluppo nuovo della produzione abbisognerà di uomini del tutto nuovi e li genererà anche." Mentre gli uomini dell'attuale società hanno sviluppato soltanto una delle loro attitudini a spese di tutte le altre, "l'industria esercitata in comune e secondo un piano da tutta la società presuppone assolutamente uomini le cui attitudini siano sviluppate in tutti i sensi, che siano in grado di abbracciare tutto il sistema della produzione." E riassumendo: "L'associazione generale dei membri della società per lo sfruttamento comune e pianificato delle forze produttive, l'estensione della produzione a un grado tale che essa soddisferà i bisogni di tutti, la cessazione di una situazione nella quale i bisogni dell'uomo vengono soddisfatti a spese dell'altro, la distruzione completa delle classi e dei loro antagonismi, lo sviluppo universale delle capacità di tutti i membri della società mediante l'eliminazione della divisione del lavoro esistente finora, mediante l'educazione industriale, mediante l'alternarsi delle attività, mediante la partecipazione di tutti ai godimenti prodotti da tutti, mediante la fusione di città e campagna — ecco i risultati principali dell'abolizione della proprietà privata."[8] È stato notato che qui Engels si dimostrerebbe piú vicino all'*Ideologia tedesca* di quanto non lo sia il *Manifesto.*[9] A noi, però, interessa particolarmente notare anzitutto che ciò non può significare che la teoria della persona nell'*Ideologia tedesca* sia da attribuirsi ad Engels piú che a Marx, perché ciò è decisamente contraddetto dall'"umani-

smo positivo" dei *Manoscritti*, in secondo luogo che il *Manifesto* conclude la sua seconda parte, cioè la sua teoria dell'azione rivoluzionaria, precisamente con l'argomento del libero sviluppo delle facoltà di tutti; ed infine, che la prospettiva della società comunista teorizzata nel modo piú rigoroso e definitivo dall'ultimo Marx nella *Critica del programma di Gotha* dimostra come Marx non abbia mai abbandonato la concezione della persona elaborata nell'*Ideologia tedesca*. Per tornare ai *Principi del comunismo* diremo che, dopo una risposta, la ventunesima, che riguarda l'influenza dell'ordinamento comunista sulla famiglia, questione risolta nel senso del *Manifesto,* e dopo due questioni non sviluppate sulle nazionalità e le religioni esistenti, le ultime due risposte prospettano rispettivamente la differenza fra comunisti e socialisti, distinguendo un socialismo reazionario, un socialismo borghese ed un socialismo democratico, col quale ultimo soltanto i comunisti svolgono un'azione il piú possibile comune, ed infine, l'atteggiamento dei comunisti verso gli altri partiti politici nei diversi paesi d'Europa e in America, ancora una volta in termini vicinissimi a quelli del *Manifesto.*

Lo spazio che abbiamo dedicato a questo progetto di Engels è giustificato dal fatto che proprio nella sua stesura sta, in sostanza, il contributo di Engels alla redazione del *Manifesto.* Da Londra, infatti, Engels e Marx ritornano rispettivamente il primo a Parigi ed il secondo a Bruxelles, e fu Marx a stendere il testo del piú grande documento della storia del socialismo. Ma lo schema restò, nelle linee fondamentali, quello di Engels, dal principio alla fine, e ciò conferisce a questi il pieno diritto al titolo di coautore. Tutte le differenze, e non certo soltanto stilistiche, ma di rigore scientifico e di penetrazione storica che distanziano in maniera incalcolabile lo storico testo del *Manifesto* dall'affrettato abbozzo engelsiano — che del resto Engels giudicò, nella sua abituale modestia, molto piú severamente di quanto fosse giusto, perché in un documento del genere anche l'ossatura piú schematica non manca d'aver un valore essenzialissimo — sono dovute al lavoro di Marx e ne portano l'impronta inconfondibile.

2. *Borghesi e proletari*

Il brevissimo proemio del *Manifesto del Partito comunista* s'apre con la celebre immagine dello "spettro del comunismo" che "s'aggira per l'Europa" e contro il quale si sono alleate "in una santa battuta di caccia" tutte "le potenze della vecchia Europa": "papa e zar, Metternich e Guizot, radicali francesi e poliziotti tedeschi" (rag-

gruppati da Marx, nota la Cantimori, in "coppie antitetiche"). L'accusa di comunismo è stata rivolta sia contro qualsiasi partito d'opposizione da parte dei suoi avversari governativi, e sia da ogni partito d'opposizione tanto contro "gli uomini piú progrediti dell'opposizione stessa," tanto, perfino, sui "propri avversari reazionari." La seconda constatazione si riferisce, da un lato, alle polemiche interne allo schieramento d'opposizione alla politica dei governi assolutistici contro cui si rivolgerà la prossima rivoluzione liberale, quindi alle polemiche fra liberali, democratici, radicali e socialisti, e sia, come nota la curatrice italiana, alle accuse liberali contro il governo austriaco che aveva tentato di contrapporre i contadini ai grandi proprietari terrieri ed ai borghesi cittadini dopo l'insurrezione democratica di Cracovia. Ora, conclude Marx, è tempo di spazzar via gli equivoci. "Il comunismo è già riconosciuto come potenza da tutte le potenze europee": quindi, "è ormai tempo che i comunisti espongano apertamente in faccia a tutto il mondo il loro modo di vedere, i loro fini, le loro tendenze, e che contrappongano alla favola dello spettro del comunismo un manifesto del partito stesso."[10]

Il proemio dichiara dunque la fine del comunismo utopistico e costruito dal pensiero soggettivo e piú o meno "ideologico" d'un autore, ed insieme la fine delle attività cospirative delle sette segrete. Esso affida la concezione materialistica della storia ai suoi naturali assertori, ai proletari che essa vuol emancipare, organizzati in partito rivoluzionario. Incarnata nei soggetti agenti della storia, la concezione copre d'un colpo tutte le distanze che la separavano dall'azione effettuale e si fa storica in tutti i possibili sensi del termine.

Il testo del *Manifesto del Partito comunista* si articola, come è noto, in quattro parti, delle quali la prima, *Borghesi e proletari* dà l'interpretazione materialistica della storia moderna come storia del sorgere e dell'affermarsi della classe borghese, per concludere con una rilevazione delle contraddizioni del sistema sociale che essa ha instaurato; la seconda, *Proletari e comunisti* formula la teoria rivoluzionaria della soppressione della proprietà privata borghese, difende il comunismo dalle accuse dei suoi avversari e conclude con uno schema delle prime misure d'attuazione della rivoluzione; la terza, *Letteratura socialista e comunista* dà un quadro dei piú diversi atteggiamenti cui fosse dato il nome di socialisti, e infine quello dei diversi sistemi socialisti e comunisti utopistici per giudicarne sia i meriti che le inadeguatezze, e per poter quindi tracciare, nell'ultima parte, *Posizione dei comunisti di fronte ai diversi partiti d'opposizione,* le linee dell'azione politica del nuovo partito. Ancora una volta si noterà la puntuale corrispondenza di queste parti all'articolazione della con-

cezione materialistica della storia uscita praticamente all'azione rivoluzionaria.

La prima parte comincia con la celebre affermazione: "la storia di ogni società esistita fino a questo momento è la storia di lotte di classi." Il plurale, usato da Marx, elimina il pericolo d'un astratto dialetticismo storico che s'accontenti della proposizione piú generale dell'antagonismo, facendo di esso una specie di sostanza o di segreto della storia universale, e risparmiandosi l'impegno della considerazione *storicamente determinata* delle specifiche classi e delle loro specifiche lotte. Quest'impegno è invece decisamente assunto da Marx[11] nel seguito immediato che comincia col dare un quadro delle classi preborghesi: "liberi e schiavi, patrizi e servi della gleba, membri delle corporazioni e garzoni," e ferma poi una caratteristica molto importante della società preborghese, quella onde in essa "troviamo quasi dappertutto una completa articolazione in differenti ordini, una molteplice graduazione delle posizioni sociali," come a Roma patrizi, cavalieri, plebei e schiavi, e nel Medioevo feudatari, vassalli, membri delle corporazioni, garzoni, servi della gleba; e inoltre, suddivisioni interne di ciascuna di queste classi. Di fronte a questa complessità e molteplicità d'articolazione della società preborghese, la società borghese, quantunque non abbia eliminato gli antagonismi di classe, ma soltanto sostituito nuove classi e nuove forme d'oppressione a quelle delle epoche precedenti, pure *ha semplificato* gli antagonismi di classe: "l'intera società si va scindendo sempre piú in due grandi campi nemici, in due grandi classi direttamente contrapposte l'una all'altra: *borghesia* e proletariato." Quest'ultima forma d'antagonismo è dunque propria della società borghese moderna e la differenzia dalle forme precedenti: è quindi chiaro che Marx, da un lato non costruisce un'astratta ed eterna antitesi secondo la quale si svolgerebbe la storia di tutte le epoche, perché attribuisce alla struttura delle società preborghesi la caratteristica d'un'articolazione complessa delle classi, che sono poi anche classi diverse secondo che si tratti di società romana o feudale (o greca o d'altra civiltà); ma dall'altro non mantiene anche nei riguardi della società borghese, un'analoga concezione pluralistica delle classi, la quale evidentemente finirebbe con l'attenuare l'asprezza dell'antagonismo sociale.

Questo processo di semplificazione Marx non s'accontenta di enunciarlo, né cede alla tentazione di teorizzarlo: di esso si tratta, invece, per lui, di mostrare il corso storico, la cui individuazione deve fondarsi, inizialmente, su rilievi di carattere economico. Dai servi della gleba fuggiti dalle campagne si costituisce il "popolo minuto" delle città, dal quale "si svilupparono i primi elementi della borghesia"; le esplorazioni geografiche e la scoperta dell'America aprirono nuovi oriz-

zonti agli scambi, "diedero all'industria uno slancio fino allora mai conosciuto e con ciò impressero un rapido sviluppo all'elemento rivoluzionario entro la società feudale in disgregazione." All'industria corporativa subentra la manifattura, "il medio ceto industriale soppiantò i maestri artigiani; la divisione del lavoro fra le diverse corporazioni scomparve davanti alla divisione del lavoro nella singola officina stessa." Ed incomincia a rendersi sensibile anche quell'aspetto per cui il *Manifesto* riassume molti fra i piú essenziali motivi della riflessione precedente di Marx e di Engels, attraverso le risonanze che cercheremo d'indicare: qui, ad esempio, sono riconoscibili le analisi dell'*Ideologia tedesca* sull'espansione della borghesia a partire dalle grandi scoperte, e quella della *Miseria della filosofia* sulla differenza fra le due forme, artigiana e industriale, della divisione del lavoro.

La vera rivoluzione della produzione industriale fu però determinata dalla macchina a vapore: alla manifattura subentra la grande industria, al medio ceto i milionari dell'industria. Il mercato mondiale dà immenso sviluppo al commercio, alla navigazione ed alle comunicazioni terrestri; questo sviluppo si ripercuote sull'industria stessa e sulla classe borghese, che accresce i suoi capitali e "respinge nel retroscena tutte le classi tramandate dal Medioevo." La borghesia moderna è quindi "essa stessa il prodotto d'un lungo processo di sviluppo, d'una serie di rivolgimenti nei modi di produzione e di traffico": traduzione, quest'ultima, in termini storici, della tesi insistentemente elaborata nella *Miseria*, del carattere storico, e dunque contingente e niente affatto "eterno" o "razionalmente necessario" delle categorie dell'economia borghese.

Dalla sfera dei rapporti strutturali Marx passa a rilevare i primi riflessi in quella della sovrastruttura, cominciando dalla determinazione ch'è piú vicina e piú direttamente connessa con la sfera economica, e cioè quella della politica: "Ognuno di questi stadi di sviluppo [economico] della *borghesia* era accompagnato da un corrispondente progresso politico." Dall'oppressione sotto i signori feudali, attraverso la relativa autonomia del comune o nelle repubbliche municipali, alla posizione di "contrappeso" alla nobiltà e di "fondamento principale delle grandi monarchie" la borghesia procede alla conquista "del dominio politico esclusivo nello Stato rappresentativo moderno," che essa ottiene dopo la creazione della grande industria e del mercato mondiale. Oggi "il potere statale moderno non è che un comitato che amministra gli affari comuni di tutta la classe borghese." Frase, quest'ultima, che ha il grande interesse di porsi al centro dello sviluppo che dalle prime indagini della *Critica del diritto statuale hegeliano* conduce alla teoria dello Stato nella *Critica*

del programma di Gotha: il che è quanto dire, di tutto lo sviluppo del pensiero di Marx sullo Stato.

E dalla sfera politica Marx non manca di condurci, piú su, in quella dei rapporti di costume, della morale e della cultura: "Dove ha raggiunto il dominio, la borghesia ha distrutto tutte le condizioni di vita feudali, patriarcali, idilliche. Ha lacerato spietatamente tutti i variopinti vincoli feudali che legavano l'uomo al suo superiore naturale, e non ha lasciato fra uomo e uomo altro vincolo che il nudo interesse, il freddo 'pagamento in contanti.' Ha affogato nell'acqua gelida del calcolo egoistico i sacri brividi dell'esaltazione devota, dell'entusiasmo cavalleresco, della malinconia filistea. Ha disciolto la dignità personale nel valore di scambio e al posto delle innumerevoli libertà patentate e onestamente conquistate ha messo, unica, la libertà di commercio priva di scrupoli. In una parola: ha messo lo sfruttamento aperto, spudorato, diretto e arido al posto dello sfruttamento mascherato d'illusioni religiose e politiche." La borghesia "ha tramutato il medico, il giurista, il prete, il poeta, l'uomo della scienza, in salariati ai suoi stipendi," "ha strappato il commovente velo sentimentale del rapporto familiare e lo ha ricondotto a un puro rapporto di denaro," ha svelato che la "forza" medievale non era che infingardaggine. Essa soltanto "ha dimostrato che cosa possa compiere l'attività dell'uomo. Essa ha compiuto ben altre meraviglie che piramidi egiziane, acquedotti e cattedrali gotiche, ha portato a termine ben altre spedizioni che le migrazioni dei popoli e le crociate."[12]

Estremamente inopportuno sarebbe il pretendere di stabilire, in questa celebre pagina, l'esatta misura di ciò che nell'atteggiamento di Marx attiene al momento dell'osservazione di fatto, e di ciò che attiene alla protesta rivoluzionaria, e parlare, ad es., di determinismo storico, da un lato, o di valutazione moralistica, dall'altro: e questo perché Marx s'è elevato qui proprio a quella prospettiva ch'è propria della grande storia e che sa cogliere tutte le dimensioni del movimento storico; e inoltre, la borghesia qui considerata da Marx è quella in ascesa, protesa alla conquista del dominio economico, sociale, politico ed impegnata nella distruzione delle strutture precedenti, in un'opera immane cui Marx non può rifiutare la sua ammirazione storica. Da notare infine, e per quanto riguarda il rapporto fra struttura e sovrastruttura, come quella condizionalità economica che il materialismo storico riconosce, abbia potuto farsi oggetto della sua constatazione soltanto perché essa è stata *realizzata* compiutamente proprio dalla borghesia, che ha imposto una riduzione e traduzione economica di ogni aspetto della vita degli uomini. Una riduzione o, potremmo anche dire, un materialismo *pratico,* che se

non son certo quanto di meglio possa apparire alla considerazione etica, non potranno essere imputati a quella concezione che li denuncia, anziché a quella realtà che li produce.

D'altra parte, ripetiamo, a rigore qui non ci troviamo ancora nell'ambito della protesta antiborghese, la quale non può determinarsi in sede di considerazione del rapporto della borghesia con la forma sociale *precedente,* nei cui riguardi essa è rivoluzionaria, ma potrà emergere soltanto nel momento in cui nello stesso ambito dei rapporti borghesi, e da essi prodotto, nasce quell'elemento nuovo nei cui confronti essa è oppressiva, estraniante, reazionaria: che è poi *il momento stesso* in cui incominciano anche a rivelarsi le *contraddizioni* del sistema borghese: e su questa contemporaneità e complementarità dei due aspetti, della contraddizione economica e della inadeguatezza etico-sociale, il *Manifesto* avrà certamente da insegnarci qualcosa.

Prima di giungere a quello che è il tema centrale dell'interpretazione materialistica della storia, e cioè al rapporto fra *forze di produzione* e *rapporti di produzione e forme di relazioni* in genere, Marx considera, proprio in funzione preparatoria, ancora due aspetti dello sviluppo del sistema borghese, quello del suo dinamismo e quello del suo carattere accentratore. Mentre i precedenti rapporti erano caratterizzati dalla staticità, dalla conservazione, dal tradizionalismo, quelli borghesi non possono instaurarsi "senza rivoluzionare continuamente gli strumenti di produzione, i rapporti di produzione, dunque tutti i rapporti sociali": "Con lo sfruttamento del mercato mondiale la *borghesia* ha dato un'impronta cosmopolitica alla produzione e al consumo di tutti i paesi. Ha tolto di sotto i piedi all'industria il suo terreno nazionale, con gran rammarico dei reazionari. Le antichissime industrie nazionali sono state distrutte, e ancora adesso vengono distrutte ogni giorno. Vengono soppiantate da industrie nuove, la cui introduzione diventa questione di vita o di morte per tutte le nazioni civili, da industrie che non lavorano piú soltanto materie prime del luogo, ma delle zone piú remote, e i cui prodotti non vengono consumati solo nel paese stesso, ma anche in tutte le parti del mondo. Ai vecchi bisogni, soddisfatti con i prodotti del paese, subentrano bisogni nuovi, che per essere soddisfatti esigono i prodotti dei paesi e dei climi piú lontani. All'antica autosufficienza e all'antico isolamento locali e nazionali subentra uno scambio universale, una interdipendenza universale fra le nazioni. E come per la produzione materiale, cosí per quella intellettuale. I prodotti intellettuali delle singole nazioni divengono bene comune. L'unilateralità e la ristrettezza nazionali diventano sempre piú impossibili, e dalle molte letterature nazionali e locali si forma una letteratura

mondiale." Anche in questo testo si dimostra la rigorosa architettura del discorso di Marx, che procede ancora una volta dalla struttura economica alla sovrastruttura politica concludendo con la sovrastruttura culturale, e con quell'ampliamento d'orizzonte al formarsi d'una letteratura mondiale che piú d'un idealista avrebbe ancor oggi da invidiare al trentenne "materialista" del 1848. Segue, come dicevamo, il motivo dell'accentramento borghese: la borghesia "ha assoggettato la campagna al dominio della città," ha reso i popoli barbari dipendenti da quelli civili, "i popoli contadini da quelli *borghesi,* l'Oriente dall'Occidente." "La borghesia elimina sempre piú la dispersione dei mezzi di produzione, della proprietà e della popolazione. Ha agglomerato la popolazione, ha centralizzato i mezzi di produzione, e ha concentrato in poche mani la proprietà." E passando ancora una volta dall'economia alla politica, Marx aggiunge: "Ne è stata conseguenza necessaria la centralizzazione politica. Province indipendenti, legate quasi solo da vincoli federali, con interessi, leggi, governi e dazi differenti, vennero strette in una sola nazione, sotto un solo governo, una sola legge, un solo interesse nazionale di classe, entro una sola barriera doganale."[13]

E veniamo ora al gruppo di pagine centrale di questa prima parte: quello che, puntando sul rapporto fra forze di produzione da un lato e rapporti di produzione e forme di relazioni sociali dall'altro riesce, per cosí dire, a far ribaltare il piano di considerazione finora esplorato, ed a mostrarci l'altra faccia del sistema borghese, quella che ne presenta le contraddizioni.

"Durante il suo dominio di classe appena secolare la *borghesia* ha creato forze produttive in massa maggiore e piú colossali che non avessero mai fatto tutte insieme le altre generazioni del passato. Il soggiogamento delle forze naturali, le macchine, l'applicazione della chimica all'industria e all'agricoltura, la navigazione a vapore, le ferrovie, i telegrafi elettrici, il dissodamento d'interi continenti, la navigabilità dei fiumi, popolazioni intere sorte quasi per incanto dal suolo — quale dei secoli antecedenti immaginava che nel grembo del lavoro sociale stessero sopite tali forze produttive?" Fino a questo punto siamo ancora nell'ambito della considerazione precedente, nel quale soltanto s'introduce l'elemento delle *forze produttive,* destinato strumentalmente alla rilevazione dello sviluppo successivo.

"Ma abbiamo visto che i mezzi di produzione e di scambio sulla cui base si era venuta costituendo la *borghesia* erano stati prodotti entro la società feudale. A un certo grado dello sviluppo di quei mezzi di produzione e di scambio, le condizioni nelle quali la società feudale produceva e scambiava, l'organizzazione feudale dell'agricoltura e della manifattura, in una parola i rapporti feudali della pro-

prietà, non corrisposero piú alle forze produttive ormai sviluppate. Essi inceppavano la produzione invece di promuoverla. Si trasformarono in altrettante catene. Dovevano essere spezzate e furono spezzate. [capov.] Ad esse subentrò la libera concorrenza con la confacente costruzione sociale e politica, con il dominio economico e politico della classe dei borghesi."

La teoria del rapporto fra forze di produzione e forme di relazioni enunciata nell'*Ideologia tedesca* si presenta ora in una forma piú concreta, perché immediatamente storicizzata: nella forma del rapporto storico fra le forme di relazioni feudali (condizioni della produzione e dello scambio, organizzazione della produzione, rapporti di proprietà) e le nuove forze di produzione messe in movimento dalla nascente classe borghese, le quali rompono l'involucro delle forme di relazioni che le impacciano, e si danno forme di relazioni nuove, corrispondenti al loro sviluppo: libera concorrenza, confacente costituzione politica: dominio economico e politico dei borghesi. Le astrazioni funzionali generalissime di "forze di produzione" e "forme di relazioni," esse stesse ottenute a seguito dell'indagine storica, si determinano in funzione di rilevazione d'un rapporto storico specifico, il quale al contempo *realizza* il processo della loro generalizzazione, in quanto l'ambito reale che esse significano trova certamente un grande ampliamento nel passaggio dalla società feudale a quella borghese: non trova, però, la sua pienezza che sarà soltanto quella della *universalità* senza limitazioni né contraddizioni; ma non anticipiamo. Rilevato il rapporto rivoluzionario delle nuove forze di produzione rispetto alle forme di relazioni feudali, siamo giunti al punto esatto di quello che abbiamo detto il "ribaltarsi" della considerazione marxiana e del suo stesso oggetto:

"Sotto i nostri occhi si svolge un moto analogo. I rapporti borghesi di produzione e di scambio, i rapporti borghesi di proprietà, la società borghese moderna che ha creato per incanto mezzi di produzione e di scambio cosí potenti rassomiglia al mago che non riesce piú a dominare le potenze degli inferi da lui evocate. Sono decenni ormai che la storia dell'industria e del commercio è soltanto storia della rivolta delle forze produttive moderne contro i rapporti moderni della produzione, cioè contro i rapporti di proprietà che costituiscono le condizioni di esistenza della *borghesia* e del suo dominio. Basti ricordare le crisi commerciali che col loro periodico ritorno mettono in forse sempre piú minacciosamente l'esistenza di tutta la società borghese. Nelle crisi commerciali viene regolarmente distrutta non solo una gran parte dei prodotti ottenuti, ma addirittura gran parte delle forze produttive già create. Nelle crisi scoppia una epidemia sociale che in tutte le epoche anteriori sarebbe apparsa un

assurdo: l'epidemia della sovrapproduzione. La società si trova all'improvviso ricondotta a uno stato di momentanea barbarie; sembra che una carestia, una guerra generale di sterminio le abbiano tagliato tutti i mezzi di sussistenza; l'industria, il commercio sembrano distrutti. E perché? Perché la società possiede troppa civiltà, troppi mezzi di sussistenza, troppa industria, troppo commercio. Le forze produttive che sono a sua disposizione non servono piú a promuovere la civiltà borghese e i rapporti borghesi di proprietà; anzi, sono divenute troppo potenti per quei rapporti e ne vengono ostacolate, e appena superano quest'ostacolo mettono in disordine tutta la società borghese, mettono in pericolo l'esistenza della proprietà borghese. I rapporti borghesi sono divenuti troppo angusti per poter contenere la ricchezza da essi stessi prodotta. Con quale mezzo la *borghesia* supera la crisi? Da un lato, con la distruzione coatta di una massa di forze produttive; dall'altro, con la conquista di nuovi mercati e con lo sfruttamento piú intenso dei vecchi. Dunque, con quali mezzi? Mediante la preparazione di crisi piú generali e piú violente e la diminuzione dei mezzi per prevenire le crisi stesse."[14]

Anche i rapporti di produzione e le forme di relazioni sociali borghesi si rivelano presto inadeguati a dominare le forze di produzione suscitate. Lo dimostrano le crisi commerciali, che in questo determinato contrasto storico si presentano come crisi di *sovrapproduzione,* caratteristiche dunque dell'epoca della produzione borghese, e che "in tutte le epoche anteriori" sarebbero apparse "un assurdo." Le forze produttive a disposizione della società borghese non servono piú a promuovere le forme di relazioni borghesi della società, ma sono da esse impedite nella loro espansione e tendono a scuoterne il dominio: in pratica, le forze produttive si ribellano a quel sistema per il quale la produzione è condotta in funzione dello scambio di merci e del profitto capitalistico. Come notava Engels, in una società che producesse il soddisfacimento dei bisogni degli associati — e che quindi determinasse il valore secondo la utilità, e non secondo lo scambio — non potrebbero mai determinarsi crisi di sovrapproduzione; nella società borghese, al contrario, il rapporto fondamentale di produzione, cioè il profitto capitalistico, "inquadra," ma in realtà *comprime* le forze di produzione a tal punto da distruggerle quando esse gli si rivolgono contro provocando la diminuzione dei prezzi e quindi dei profitti; ma in questo modo le crisi sono evitate soltanto a prezzo della preparazione di crisi piú generali e piú violente. Come potrà determinarsi ora una reazione delle forze di produzione che sia tanto decisiva da rompere l'involucro delle forme borghesi di relazioni, cioè dei rapporti di produzione e di proprietà, e di tutti i rapporti sociali borghesi? È a questo punto che subentra,

di necessità, una osservazione di fondo: Marx ha parlato finora di "forze di produzione," impersonalmente, senza precisare quale sia *in ultima istanza* la loro origine. Ora, proprio il seguito immediato del testo, con un movimento che in apparenza sembra una brusca svolta, dimostra che se Marx continuasse a parlare di forze di produzione *in senso impersonale,* non potrebbe esserci prospettiva d'una loro riscossa contro le forme di relazioni borghesi: e questo, a nostro avviso, prova con la massima evidenza che non può esserci teoria rivoluzionaria nel quadro d'una concezione deterministica (ché quando si parla impersonalmente di "forze" non si può attribuir loro alcuna iniziativa spontanea, quindi non si può uscire dal determinismo). Marx, al contrario, non è affatto un determinista perché nel preciso momento in cui ciò appare necessario nella stessa logica dell'indagine, toglie d'un colpo alle "forze di produzione" il loro carattere impersonale, restituendole ai loro soggetti, ai loro portatori umani, ed ai loro portatori considerati non già in astratto, bensí nelle specifiche condizioni del loro esser soggetti delle forze di produzione di cui si tratta: specifiche condizioni che, d'altra parte, si presentano a questo momento dell'osservazione come provocate precisamente dall'"inquadramento" esercitato sulle forze di produzione stesse e sui loro portatori da parte delle forme di relazioni della società borghese, nel che sta poi la profonda verità dell'immagine usata da Marx nel testo che segue, secondo la quale la borghesia ha "generato" gli uomini che impugneranno le armi che la distruggeranno, in quanto essa ha prodotto i lavoratori *come proletari.* Ma è ormai tempo di leggere il celebre testo:

"A questo momento le armi che son servite alla *borghesia* per atterrare il feudalesimo si rivolgono contro la *borghesia stessa.*

"Ma la borghesia non ha soltanto fabbricato le armi che le porteranno la morte; ha come generato gli uomini che impugneranno quelle armi: gli operai moderni, i *proletari.*

"Nella stessa proporzione in cui si sviluppa la *borghesia,* si sviluppa il proletariato, la classe degli operai moderni, che vivono solo fintantoché trovano lavoro, e che trovano lavoro solo fintantoché il loro lavoro aumenta il capitale. Questi operai che sono costretti a vendersi al minuto, sono una merce come ogni altro articolo commerciale, e sono quindi esposti, come le altre merci, a tutte le alterne vicende della concorrenza, a tutte le oscillazioni del mercato.

"Con l'estendersi dell'uso delle macchine e con la divisione del lavoro, il lavoro dei proletari ha perduto ogni carattere indipendente e con ciò ogni attrattiva per l'operaio. Egli diviene un semplice accessorio della macchina, al quale si richiede soltanto un'operazione manuale semplicissima, estremamente monotona e facilissima ad im-

parare. Quindi le spese che causa l'operaio si limitano quasi esclusivamente ai mezzi di sussistenza dei quali egli ha bisogno per il proprio mantenimento e per la riproduzione della sua specie. Ma il prezzo di una merce, quindi anche quello del lavoro, è uguale ai suoi costi di produzione. Quindi il salario decresce nella stessa proporzione in cui aumenta il tedio del lavoro. Anzi, nella stessa proporzione dell'aumento dell'uso delle macchine e della divisione del lavoro, aumenta anche la massa del lavoro, sia attraverso l'aumento delle ore di lavoro, sia attraverso l'aumento del lavoro che si esige in una data unità di tempo, attraverso l'accresciuta celerità delle macchine e cosí via."[15]

Marx ha dunque restituito alle "forze di produzione" oppresse dalle forme di relazioni borghesi il loro carattere personale, attribuendole agli uomini cui appartengono. A questo punto la domanda che non ci si può non rivolgere è se questa personalizzazione riguardi soltanto il rapporto storico che è ora in questione, o anche quelli precedenti; e poiché è chiaro che le forze di produzione sono sempre forze umane, qual sia il senso specifico che distingue la personalizzazione delle forze di produzione di cui son soggetto i proletari dell'industria moderna, da quella di cui son soggetto gli uomini come produttori in una diversa epoca storica. Marx, in sostanza, lo dice subito dopo: nella stessa proporzione in cui si sviluppa il *rapporto di produzione* fondamentale dell'economia borghese, cioè il capitale, si sviluppa anche la condizione alla quale è ridotto il soggetto della forza-lavoro, della forza di produzione, e cioè la condizione di proletario; che è quella condizione, precisa subito Marx, per la quale non solo gli operai "vivono solo fintantoché trovano lavoro" (la condizione di "lavorare per vivere" non è *specifica* del proletario, cioè dell'operaio salariato della società borghese), ma, e soprattutto, "trovano lavoro solo fintantoché il loro lavoro aumenta il capitale." In questa frase sta la risposta alla domanda che abbiamo formulato dianzi, e sta insieme anche il senso del termine "proletario," e del rapporto fra forme di relazioni e forze di produzione nella società borghese. Il rapporto di produzione condiziona l'esserci stesso del soggetto della forza di produzione; quest'ultimo è condizionato dal rapporto di produzione, cioè dal capitale, non in una o nell'altra delle sue manifestazioni personali, ma nella totalità del suo esser umano: il lavoratore dell'industria borghese non è *anche* proletario: egli è *soltanto* proletario, cioè forza-lavoro-merce. L'analisi dei *Manoscritti* sul "lavoro alienato" trova qui la sua piú puntuale conferma, e naturalmente il suo richiamo è anche indispensabile perché possa esser inteso il senso ricchissimo e profondo della frase di Marx. Segue una descrizione dell'alienazione dell'operaio, che riprende insieme

motivi dei *Manoscritti* e, verso la fine del capoverso, della *Miseria,* nel capitolo sulla divisione del lavoro e le macchine, non senza una certa lontana anticipazione, proprio negli ultimi righi, di quella che nel *Capitale* sarà la importantissima distinzione fra plusvalore assoluto e plusvalore relativo.

Da questo punto Marx prosegue con una rappresentazione del regime di lavoro industriale delle fabbriche: masse d'operai sono organizzate militarmente, sotto la sorveglianza di tutta una gerarchia di ufficiali e sottufficiali; l'asservimento dell'operaio si determina e si particolarizza giorno per giorno e ora per ora, alla singola macchina, al singolo sorvegliante, al singolo borghese capitalista, ed è reso tanto piú esasperante in quanto è apertamente dichiarato che il suo fine è solo il guadagno del borghese. Quanto meno il lavoro richiede abilità e forza, tanto piú agli uomini si sostituiscono le donne e i bambini: per la classe borghese non ci sono piú esseri umani, ma solo "strumenti di lavoro che costano piú o meno a seconda dell'età e del sesso." Ricevuto il salario, che poi non è altro che il compimento dello sfruttamento esercitato su di lui, il proletario è assalito da uno sciame di altri borghesi che si affrettano a strappargielo. Intanto, le file del proletariato s'ingrossano per l'apporto delle piccole classi medie, piccoli industriali, commercianti e redditieri, i quali tutti decadono al livello del proletariato o perché il loro piccolo capitale non basta all'esercizio della grande industria, o perché la loro abilità è svalutata dai nuovi sistemi di produzione. "Cosí il proletariato si recluta in tutte le classi della popolazione."[16]

La rimanente parte del capitolo si volge allora a seguire la formazione del movimento di riscossa del proletariato. "La sua lotta contro la *borghesia* comincia con la sua esistenza." All'inizio troviamo lotte isolate e disperse di operai singoli, di operai di singole fabbriche, e di operai d'una branca di lavoro d'un singolo luogo contro il singolo borghese che li sfrutta: lotta che si determina non solo contro i rapporti, ma anche contro gli stessi strumenti di produzione, con distruzione di merci straniere, di macchine e fabbriche. "In questo stadio gli operai costituiscono una massa disseminata in tutto il paese e dispersa a causa della concorrenza. La solidarietà di maggiori masse operaie non è ancora il risultato della loro propria unione, ma dell'unione della borghesia, la quale, per il raggiungimento dei propri fini politici, deve mettere in movimento tutto il proletariato, e per il momento può ancora farlo." I proletari combattono ora non i propri nemici, ma i nemici di questi, gli avanzi della monarchia assoluta, i proprietari fondiari, i borghesi non industriali, i piccoli borghesi. Notiamo come alla linea del progetto engelsiano che Marx non manca di tener presente, si sovrapponga ora quella delle pagine

conclusive della *Miseria della filosofia,* le cui risonanze sono ancora piú sensibili nel seguito. Da questa fase d'un movimento disperso si passa a quella della formazione d'una *classe* proletaria; anche questo passaggio è determinato dalle condizioni della produzione borghese. Con lo sviluppo dell'industria il proletariato cresce di numero, viene addensato in masse sempre piú grandi ed esso incomincia ad avvertire la propria forza; d'altra parte le macchine e la concorrenza provocano un livellamento ed un abbassamento generale dei salari: gli operai incominciano a formare coalizioni contro i borghesi, ed a fondare associazioni permanenti. Essi ottengono vittorie soltanto sporadiche, ma il vero significato della loro lotta non sta nei risultati particolari ed immediati, bensí nella estensione e nel rafforzamento della loro unione, favoriti dall'aumento dei mezzi di comunicazione, che alla fine permettono la centralizzazione della lotta su scala nazionale. La lotta operaia è divenuta lotta di classe.[17]

L'organizzazione degli operai in classe è da un lato danneggiata dalla concorrenza fra gli stessi operai, ma dall'altro è favorita dalle discordie interne della borghesia, per il contrasto di alcune parti di essa con il progresso dell'industria, e della borghesia d'un paese contro quelle straniere. In queste lotte la borghesia deve far appello al proletariato, arrecandogli "i propri elementi di educazione, cioè armi contro sé stessa," mentre altri elementi di educazione sono apportati al proletariato da quelle parti della classe borghese che decadono al suo livello ed ingrossano le sue file. "Infine, in tempi nei quali la lotta delle classi si avvicina al momento decisivo, il processo di disgregazione all'interno della classe dominante, di tutta la vecchia società, assume un carattere cosí violento, cosí aspro, che una piccola parte della classe dominante si distacca da essa e si unisce alla classe rivoluzionaria, alla classe che tiene in mano l'avvenire": si tratta soprattutto "di una parte degli ideologi borghesi, che sono riusciti a giungere alla intelligenza teorica del movimento storico nel suo insieme." La concezione materialistica della storia, praticamente rovesciatasi a teoria rivoluzionaria è giunta alla consapevolezza della propria stessa generazione all'interno di quel quadro che essa ha tracciato riproducendo il movimento obiettivo della storia. Essa è divenuta qui veramente ed in concreto soggetto e oggetto della propria indagine.

Il proletariato è l'unica classe veramente rivoluzionaria. Gli ordini medi, in genere, combattono la borghesia soltanto "per prevenire la propria scomparsa come ordini medi": essi sono reazionari, perché "cercano di far girare all'indietro la ruota della storia"; al livello rivoluzionario si elevano soltanto quando, in vista del loro imminente passaggio al proletariato, "non difendono i loro interessi presenti,

ma i loro interessi futuri, e abbandonano il proprio punto di vista, per mettersi da quello del proletariato." Piú disposto a lasciarsi comprare per mene reazionarie sarà il sottoproletariato, "questa putrefazione passiva degl'infimi strati della società."

"Le condizioni di esistenza della vecchia società sono già annullate nelle condizioni d'esistenza del proletariato." Il motivo della "classe scandalo" della società moderna, che deve accentrare su di sé tutti gli elementi di negazione, che deve farsi antitesi integrale alla società borghese, ritorna dall'*Introduzione* degli *Annali franco-tedeschi*, ma coi rilievi determinati e storici che ormai hanno dimesso qualsiasi residuo di dialetticismo astratto. Il proletariato è senza proprietà, fuori dalle condizioni della famiglia borghese, ed il carattere mondiale dell'industria lo ha privato di qualsiasi carattere nazionale. In questa situazione limite, se tutte le classi che hanno finora conquistato il potere "hanno cercato di garantire la posizione di vita già acquisita, assoggettando l'intera società alle condizioni di vita della loro acquisizione," i proletari "possono conquistarsi le forze produttive della società soltanto abolendo il loro proprio sistema di appropriazione avuto sino a questo momento, e perciò stesso l'intero sistema di appropriazione che c'è stato finora." Il proletariato è, a differenza dei movimenti precedenti sempre limitati e dovuti a minoranze, "il movimento indipendente della immensa maggioranza nell'interesse dell'immensa maggioranza," ed in quanto è lo strato piú basso della società non può sollevarsi senza far saltare in aria tutti gli strati superiori.

Nelle precedenti divisioni in classi le classi dominanti riuscivano ad opprimere quelle inferiori in quanto assicuravano loro condizioni entro cui potessero almeno stentare la loro vita, e nelle quali era anche pensabile l'elevazione dell'individuo da una classe a quella superiore. Ma l'operaio moderno, col progresso dell'industria "scende sempre piú al disotto delle condizioni della sua propria classe," diventa povero, "e il pauperismo si sviluppa anche piú rapidamente che la popolazione e la ricchezza." Quindi, la borghesia non può rimanere piú a lungo la classe dominante ed "imporre alla società le condizioni di vita della propria classe come legge regolatrice." Essa "non è capace di dominare, perché non è capace di garantire l'esistenza al proprio schiavo neppure entro la sua schiavitú, perché è costretta a lasciarlo sprofondare in una situazione nella quale, invece di esser da lui nutrita, essa è costretta a nutrirlo. La società non può piú vivere sotto la classe *borghese,* vale a dire l'esistenza della classe *borghese* non è piú compatibile con la società."

Ma la condizione d'esistenza della classe borghese è l'accumulazione capitalistica, e la condizione di questa è il lavoro salariato, il

quale poggia a sua volta sulla concorrenza tra gli operai. Il progresso dell'industria fa invece subentrare l'unione fra gli operai, per mezzo dell'associazione. "Con lo sviluppo della grande industria, dunque, vien tolto di sotto ai piedi della *borghesia* il terreno stesso sul quale essa produce e si appropria i prodotti. Essa produce anzitutto i suoi seppellitori. Il suo tramonto e la vittoria del proletariato sono del pari inevitabili."[18]

La contraddizione fra forze di produzione e rapporti sociali s'è incarnata nella produzione d'una classe che ne concentra tutto il significato e tutta la forza, e la conduce al limite estremo, il limite dell'esplosione. Il *proletariato* è dunque insieme la concentrazione delle contraddizioni della società borghese, la vivente contraddizione stessa, ed il centro di forza della risoluzione rivoluzionaria della contraddizione. Fino a questo punto può giungere l'osservazione obiettiva, l'indagine scientifica. L'"inevitabilità" della vittoria del proletariato non è un'affermazione deterministica, ma il punto di volta attorno al quale il momento osservativo della concezione materialistica può rovesciarsi per divenire non soltanto rappresentazione teorica dell'azione rivoluzionaria, ma programma determinato d'un partito rivoluzionario, che attraverso la consapevolezza delle ragioni e dei fini della lotta trovi i mezzi per realizzare l'inevitabilità storica della vittoria della classe che rappresenta. E questo sarà l'argomento della prossima seconda parte del *Manifesto.*[19]

3. *I comunisti e l'azione rivoluzionaria*

Il compito di questa seconda parte, intitolata *Proletari e comunisti,* non è certo facile. Si tratta di dare all'organismo nascente la consapevolezza d'essere espressione della classe proletaria, e d'esser preparato a dirigerne la lotta. Quindi, anzitutto, di differenziarlo da tutti i movimenti ai quali s'era data la qualifica di "comunisti," e che o si riducevano al confuso sistema teorico d'un pensatore isolato, o esprimevano lo spontaneo, ma disordinato e teoricamente indisciplinato agitarsi d'una protesta di classe, che si concretava praticamente secondo le forme usuali dell'associazione segreta, oppure univano entrambi questi caratteri rappresentando il paradossale tentativo di realizzare praticamente un'utopia fondamentale, il che non poteva non accentuare tutti gli aspetti irrazionali, mistici e messianici sia della predicazione utopistica che della setta d'iniziati.

Lo stesso termine di "partito" designava, all'epoca del *Manifesto,* movimenti molto diversi, essendo attribuito sia agli esistenti partiti parlamentari, la cui azione si svolgeva, secondo la tradizione del par-

lamentarismo inglese, attraverso la dialettica di governo e opposizione; sia ai movimenti politici che rappresentavano interessi di categorie particolari o sostenevano determinate soluzioni di determinati problemi politici al di fuori della dialettica costituzionale; sia ai movimenti espressi dalle associazioni piú o meno segrete, e sia agli stessi movimenti d'opinione, anche se espressi soltanto teoricamente e privi di qualsiasi organizzazione. Il Partito comunista di cui Marx ed Engels redigono il *Manifesto* è invece un organismo del tutto nuovo, che per molti aspetti può esser considerato il prototipo del partito moderno, in quanto lo caratterizzano anzitutto un'organica concezione dei rapporti sociali e politici, conseguente all'osservazione dei fenomeni dell'epoca nei loro presupposti e nelle loro connessioni storiche; in secondo luogo, la consapevolezza della propria posizione entro lo schieramento delle forze politiche, che nella fattispecie è poi la consapevolezza di rappresentare il proletariato come *classe* sociale nel senso moderno del termine; in terzo luogo, l'aperta e pubblica rappresentazione degli scopi, e dei mezzi per raggiungerli, che nel caso specifico sono, quanto agli scopi, l'abolizione della proprietà privata borghese, il rovesciamento della società borghese e l'istituzione d'una società senza classi, e quanto ai mezzi, la conquista del potere e l'attuazione immediata delle prime determinate misure rivoluzionarie; e infine, per quanto in una forma ancora embrionale, la stessa organizzazione del movimento, articolato in organi gradualmente e democraticamente accentrantisi.

Evidentemente, un compito cosí complesso non poteva esser assolto senza che gli autori del *Manifesto* prendessero anzitutto coscienza degli stessi presupposti ai quali esso doveva collegarsi, a meno di non voler ritornare a costruire un ennesimo sistema utopistico ed arbitrario. Questi presupposti erano: 1) l'esistenza d'una reale lotta di classe nella società contemporanea, e i suoi aspetti determinanti; 2) la concezione che aveva individuato l'esserci, le origini storiche e gli aspetti caratteristici della lotta di classe, e che da questa osservazione aveva tratto i criteri dell'azione rivoluzionaria; 3) i tentativi precedenti, sia teorici che pratici, dei diversi "partiti" o movimenti della classe proletaria, ai quali occorreva collegarsi sia per accoglierne e svilupparne le esigenze accettabili e comuni, sia per differenziarsene e criticarne gli aspetti inadeguati del pensiero e dell'azione. Questa doppia esigenza richiedeva allora che il nuovo *partito,* proprio per la novità senza eguali della sua situazione storica, non si presentasse come *uno dei* "partiti" operai nel senso insieme equivoco ed abituale del termine, e cioè come un movimento che soggiacesse alle stesse limitazioni degli altri movimenti operai, distinguendosene per la contrapposizione d'un particolare interesse a par-

ticolari interessi di determinate sezioni del proletariato, d'un particolare ed altrettanto arbitrario dogma iniziale ad altri, bensí come *il partito* della classe operaia, cioè come quel movimento che assumesse la difesa dell'unitario interesse di classe dell'intero proletariato, che comprendesse "le condizioni, l'andamento e i risultati generali del movimento operaio" e che, anziché *contrapporsi* ai movimenti esistenti, si mettesse alla loro testa per unificarne e condurne "piú risolutamente l'azione." E infatti l'inizio del capitolo che c'interessa dice:

"In che rapporto sono i comunisti con i proletari in genere?

"I comunisti non sono un partito particolare di fronte agli altri partiti operai.

"I comunisti non hanno interessi distinti dagli interessi di tutto il proletariato.

"I Comunisti si distinguono dagli altri partiti proletari solo per modellare il proletariato.

"I comunisti si distinguono dagli altri partiti proletari solo per il fatto che da una parte essi mettono in rilievo e fanno valere gl'interessi comuni, indipendenti dalla nazionalità, dell'intero proletariato, nelle varie lotte nazionali dei proletari; e dall'altra parte il fatto che sostengono costantemente l'interesse del movimento complessivo, attraverso i vari stadi di sviluppo percorsi dalla lotta fra proletariato e *borghesia.*

"Quindi in pratica i comunisti sono la parte progressiva piú risoluta dei partiti operai di tutti i paesi, e quanto alla teoria essi hanno il vantaggio sulla restante massa del proletariato, di comprendere le condizioni, l'andamento e i risultati generali del movimento proletario."[20]

Alle osservazioni che abbiamo già anticipate aggiungeremo ancora qualcosa. Anzitutto è evidente come Marx, nel parlare ora dei "comunisti" si riferisca a quelli riuniti nella Lega di cui egli espone il manifesto; essi non sono un "partito" particolare fra gli altri, perché non si pongono sul piano degli altri pur accettandone alcune esigenze comuni; non pongono "princípi speciali sui quali vogliano *modellare* il movimento operaio," perché il loro principio *risulta* dall'esistenza, dal senso storico e dal comportamento del movimento operaio, non vuole imporgli criteri astratti, e non derivati dalla osservazione. D'altra parte, i punti di distinzione, stabiliti subito dopo, valgono ad esprimere ben piú che una differenziazione, diciamo, collaterale dagli altri "partiti," perché rivendicano ai comunisti della Lega quelle caratteristiche del tutto *tipiche* che fanno la novità storica della loro azione: e, come si vede, l'accento cade allora su tre motivi, quello della coscienza dell'universalità del movimento proletario, pur nelle

sue specificazioni di fatto che ancora non possono non essere nazionali, quello della "risolutezza," cioè della pratica determinazione all'immediata lotta *politica*, cioè di classe, senza utopistici rinvii, e infine quello della consapevolezza scientifica delle condizioni, dell'andamento e dei risultati del movimento operaio. Da un lato, quindi, e specialmente per quest'ultimo riguardo, noi abbiamo ben piú che una distinzione, la rivendicazione d'un'idoneità *unica* dei comunisti della Lega a dirigere il movimento di classe; dall'altro, non si operano fratture, preclusioni, non si creano antagonismi all'interno della classe, e non si rinuncia all'apporto di alcun movimento già esistente, e di alcun proletario.

"Lo scopo immediato dei comunisti è lo stesso di tutti gli altri partiti proletari: formazione del proletariato in classe, abbattimento del dominio della *borghesia,* conquista del potere politico da parte del proletariato.

"Le proposizioni teoriche dei comunisti non poggiano affatto su idee, su princípi inventati o scoperti da questo o quel riformatore del mondo [capov.] Esse sono semplicemente espressioni generali di rapporti di fatto di una esistente lotta di classi, cioè di un movimento storico che si svolge sotto i nostri occhi. L'abolizione di rapporti di proprietà esistiti fino a un dato momento non è qualcosa di distintivo peculiare del comunismo.

"Tutti i rapporti di proprietà sono stati soggetti a continui cambiamenti storici, a una continua alterazione storica. [capov.] Per esempio, la rivoluzione francese abolí la proprietà feudale in favore di quella borghese.

"Quel che contraddistingue il comunismo non è l'abolizione della proprietà in generale, bensí l'abolizione della proprietà borghese. [capov.] Ma la proprietà borghese moderna è l'ultima e piú perfetta espressione della produzione e dell'appropriazione dei prodotti che poggia su antagonismi di classe, sullo sfruttamento degli uni da parte degli altri. [capov.] In questo senso i comunisti possono riassumere la loro teoria nella frase: abolizione della proprietà privata."

Ancor piú sensibile, in questo testo, la differenziazione sostanziale del nuovo partito dagli altri movimenti comunisti, che sta al fondo dell'apparente non-differenziazione dichiarata da Marx. Perché proprio il primo punto che riguarda lo "scopo immediato" dei comunisti, e cioè "la formazione del proletariato in *classe*" è molto problematico che si ritrovi come scopo *consapevolmente* propostosi dagli altri movimenti proletari. Inoltre, subito dopo Marx aggiunge che le proposizioni teoriche dei comunisti non poggiano su un principio inventato o scoperto da un riformatore: giustissimo, ma non certo perché i comunisti della Lega manchino ora d'un criterio teorico;

subito dopo Marx ritorna infatti ad enunciare il criterio nuovo che, esso veramente, differenzia il movimento da tutti i possibili "partiti" o movimenti della storia: le proposizioni teoriche dei comunisti sono espressioni *generali* d'una lotta di classi esistente. Anche se gli altri movimenti esprimono le esigenze della classe proletaria, essi le trasformano in "scoperte" inventate dal singolo, non sanno operare la difficile rinuncia alla creazione soggettiva, non sanno metter da parte il "filosofo" della società per far parlare la società stessa, e questo perché non hanno raggiunto la consapevolezza di ripetere le proprie istanze dallo stesso "movimento storico che si svolge sotto i loro occhi." La stessa tipicità troviamo infine anche a proposito del terzo punto: l'abolizione dei rapporti di proprietà. Certo, neppure questo è stato "inventato" dai comunisti della Lega; la storia, in questo, è molto piú rivoluzionaria dei singoli utopisti, e s'incarica di trasformare periodicamente i rapporti di proprietà, come ha sostituito la proprietà borghese a quella feudale. Ma ancora una volta, soltanto i comunisti che hanno a fondamento della loro teoria e della loro prassi il *Manifesto,* si sanno inserire consapevolmente nel movimento della storia, sanno individuare la forma storica di proprietà che è oggi responsabile delle contraddizioni della società, ed i caratteri che la rendono "la piú perfetta espressione della produzione e dell'appropriazione dei prodotti che poggia sugli antagonismi di classe, sullo sfruttamento degli uni da parte degli altri," e dunque sanno proporsi con piena coscienza di tutte le implicazioni teoriche e pratiche di questo storico compito, l'abolizione della proprietà privata borghese.

Il seguito del capitolo presenta la celebre difesa dalle accuse che piú comunemente si rivolgevano — e si rivolgono tuttora! — contro i comunisti. Anche qui nasce il problema del rapporto fra i "comunisti" in generale, quelli contro i quali sono rivolte le accuse in questione, e che però *non sono* i comunisti della Lega che solo in questo momento dichiarano il loro manifesto, e questi ultimi, i quali d'altra parte sono i soli a poter controbattere efficacemente le accuse stesse. Noi crediamo che non sussista, al riguardo, alcuna contraddizione, per due ragioni. La prima, alla quale abbiamo già accennato, è che proprio il fatto che il nuovo partito non si fondi sull'invenzione d'un singolo, ma sul reale movimento storico e sulla reale lotta di classi fa sí che esso, pur dichiarando quella sostanziale sua specificità che ne fa il primo movimento storicamente consapevole della rivoluzione proletaria — e quindi, per questo riguardo, giungendo ad una differenziazione di fondo da tutti gli altri movimenti — non possa però rinunciare a farsi interprete dell'intera classe proletaria, anche di quelle sezioni di essa che hanno finora dichiarato inadeguatamente i propri princípi e le proprie intenzioni. Esso, dunque, per quanto

riguarda le accuse, non ha bisogno di attendere che esse siano rivolte espressamente e soltanto a sé, ai propri criteri ed al proprio programma: il nuovo partito può assumere le accuse contro "i comunisti" in generale come accuse alla stessa classe proletaria che incomincia a risvegliarsi, e quel che piú conta, come ciò che esse sono, cioè come *accuse di classe* che non potranno non esser rivolte anche al nuovo movimento, con violenza tanto maggiore quanto maggiore è la consapevolezza, la forza, e quindi la pericolosità per la classe dominante, del partito del *Manifesto*. In secondo luogo è certamente da tener presente la circostanza che lo stesso impegno di rispondere alle accuse contro i comunisti in genere determina una chiarificazione molto proficua degli argomenti in questione, onde è chiaro che Marx assume le accuse sia come rivolte, di fatto, contro il movimento proletario in generale e sia come obiezioni possibili alla stessa teoria rivoluzionaria enunciata nel *Manifesto*: il che è confermato dal fatto che le accuse riguardano poi soltanto quei punti che erano comuni ai "comunisti" in generale ed a quelli della Lega, e non quelli che il nuovo partito ormai rifiutava, come i falansteri o la repubblica d'Icaria.

La prima accusa contro il comunismo è quella di voler abolire "la proprietà acquistata personalmente, frutto del lavoro diretto e personale" e che costituirebbe "il fondamento di ogni libertà, attività e autonomia personale." Ebbene, risponde Marx, questa specie di proprietà è già stata abolita da un pezzo proprio dalla società borghese capitalistica, che si fonda sulla espropriazione di tutte le forme precedenti di proprietà. La risposta di Marx non si limita, però, a questa argomentazione, ma approfondisce i termini di quello che nei *Manoscritti* s'era già presentato come il "rapporto di proprietà privata," cioè il *capitale* e il *lavoro salariato*. Ed anzitutto Marx riprende proprio la reciprocità dei due termini:

"Ma il lavoro salariato, il lavoro del proletario, crea proprietà a questo proletario? Affatto. Il lavoro del proletario crea il capitale, cioè quella proprietà che sfrutta il lavoro salariato, che può moltiplicarsi solo a condizione di generare nuovo lavoro salariato, per sfruttarlo di nuovo. La proprietà nella sua forma attuale si muove entro l'antagonismo fra capitale e lavoro salariato."

Precisata la reciprocità dei due termini, Marx passa ad esaminarli uno per volta; quanto al capitale, la cosa piú importante da metter subito in luce è che esso, quantunque il sistema giuridico della proprietà privata lo attribuisca *de jure* all'individuo, di fatto è un rapporto di produzione collettivo, non una "potenza personale," bensí una "potenza sociale": "Il capitale è un prodotto collettivo e può essere messo in moto solo mediante una attività comune di molti membri, anzi in ultima istanza solo mediante l'attività comune di

tutti i membri della società." Esso, dunque, "non è una potenza personale, è una potenza sociale." Di conseguenza, "se il capitale viene trasformato in proprietà collettiva, appartenente a tutti i membri della società, non c'è trasformazione di proprietà personale in proprietà sociale. Si trasforma soltanto il carattere sociale della proprietà. La proprietà perde il suo carattere di classe." Il capitale è già una proprietà sociale, ed anzi si può aggiungere che la proprietà stessa, di fatto, è sempre, nel suo aspetto economico, cioè strutturale, un elemento sociale. Quando la forma di relazioni borghese dichiara privata questa proprietà che di fatto è sociale, non fa che dividere la società in due categorie, l'una delle quali si riserva ed esercita il dominio delle forze e dei mezzi di produzione che di fatto appartenevano a tutta la società, anzi di quella produzione che era attuata proprio dall'altra categoria, quella esclusa dal dirito di proprietà; quindi essa divide la società in classi e fa della proprietà sociale una proprietà di classe. L'abolizione della proprietà privata borghese non è dunque che l'abolizione di questa contraddizione, e la restituzione alla proprietà — cioè all'appropriazione dei prodotti sociali — del suo carattere sociale.

Quanto al lavoro salariato, dopo aver ripetuto la teoria onde il sua "prezzo medio" è il "minimo del salario del lavoro," per cui "quello che l'operaio s'appropria mediante la sua attività è sufficiente soltanto per riprodurre la sua nuda esistenza," Marx prosegue: "Noi non vogliamo affatto abolire questa appropriazione personale dei prodotti del lavoro per la riproduzione della esistenza immediata, appropriazione che non lascia alcun residuo di profitto netto tale da poter conferire potere sul lavoro altrui. Vogliamo eliminare soltanto il carattere miserabile di questa appropriazione, nella quale l'operaio vive solo allo scopo di accrescere il capitale, e vive solo quel tanto che esige l'interesse della classe dominante." Che il comunismo non voglia abolire l'"appropriazione personale" è ovvio, e questa dichiarazione serve a confutare la piú banale accusa secondo cui esso vorrebbe mettere in comune gl'immediati valori d'uso (fra i quali sarebbero poi comprese, come vedremo, anche le donne!). Ciò che piuttosto vale rilevare è anzitutto la rigorosa definizione dell'appropriazione *personale,* come quella che "non lascia alcun residuo di profitto netto tale da poter conferire *potere sul lavoro altrui,*" e in secondo luogo, come la sostanza di quest'analisi del lavoro salariato non venga invalidata dal fatto che Marx correggerà in seguito, come sappiamo, la teoria del minimo salario come prezzo medio del lavoro. Questa correzione sarà necessaria per ovviare all'obiezione che, di fatto, in condizioni normali di produzione, le condizioni dell'operaio possono migliorare e che quindi la rivoluzione sarebbe inutile e

meglio varrebbe ottenere agli operai aumenti salariali restando nel regime di proprietà privata dei mezzi di produzione: per dimostrare, insomma, che anche in questo caso non si tratterrebbe se non d'una "migliore paga da schiavi" e quindi per confermare la necessità della lotta rivoluzionaria. Ma è anche vero che una elevazione delle condizioni materiali dell'operaio è cosa sporadica, aleatoria, e soprattutto non riguardante la classe in generale, ma soltanto alcune categorie di essa, onde la situazione limite che qui Marx assume come regola è certamente quella alla quale sono condannati molti operai anche nelle migliori situazioni della produzione. E comunque, che l'appropriazione capitalistica lasci "un profitto netto tale da poter conferire potere sul lavoro altrui," questo è un fatto che riguarda sia la condizione del salario minimo che quella del salario medio, e che basta a rappresentare la contraddizione del sistema: contraddizione che, s'intende, troverà la sua analisi piú propria e rigorosa per mezzo della teoria del plusvalore, che qui appare annunciarsi nell'accenno al "profitto netto" che conferisce "potere sul lavoro altrui," che distingue l'appropriazione capitalistica da quella puramente "personale," e anche nelle considerazioni che seguono: da ricordare che proprio pochi mesi prima, nel dicembre 1847, Marx ha tenuto a Bruxelles agli operai tedesche emigrati quelle conferenze su *Il salario* il cui resoconto costituisce una anticipazione di *Lavoro salariato e capitale* del 1849: lo scritto con cui dovremo aprire, nel prossimo volume, la trattazione della critica marxiana dell'economia politica.

Di qui, in conclusione, le considerazioni — cui accennavo dianzi a proposito del plusvalore — sulla differenza fra la condizione del lavoro nella società borghese ed in quella comunista: nella prima "il lavoro vivo è soltanto un mezzo per moltiplicare il lavoro accumulato," mentre in quella comunista il lavoro accumulato "è soltanto un mezzo per ampliare, per arricchire, per far progredire il ritmo d'esistenza degli operai." Nella società borghese "il passato domina sul presente" — cioè l'appropriazione capitalistica sul lavoro, o ancora meglio, sulla forza-lavoro, quindi, in un certo senso, anche sul futuro — mentre nella società comunista avviene il contrario; nella società borghese il capitale è dipendente e impersonale e l'individuo operante è dipendente e personale: Marx non completa la contrapposizione, che è implicita e riguarda proprio quella restituzione all'individuo nella società senza classi del suo carattere personale, di cui si parla nell'*Ideologia tedesca.*

Ma è proprio il tema della personalità ad introdurre la seconda accusa contro i comunisti e la relativa confutazione di Marx. La borghesia rimprovera al comunismo di voler abolire la libertà e la personalità: essa dunque identifica la personalità con la proprietà

privata, e appena il lavoro non può piú trasformarsi "in una potenza sociale monopolizzabile," appena "la proprietà personale non può piú convertirsi in proprietà borghese," dichiara abolita la persona. "Dunque confessate che per persona non intendete nient'altro che il *borghese,* il proprietario borghese. Certo questa persona dev'essere abolita." Questa risposta rende, naturalmente, implicita la reciproca, che è quella della rivalutazione della persona in una società senza classi quale è prospettata dall'*Ideologia tedesca,* rivalutazione resa poi esplicita alla fine di questo capitolo, che conclude col prospettare la società comunista come "un'associazione in cui il libero sviluppo di ciascuno è condizione del libero sviluppo di tutti." Anche quella che, in sede di studio dell'*Ideologia tedesca*, abbiamo chiamato la *nuova teoria marxiana della persona* non manca affatto d'esser confermata nel *Manifesto.*

Un'osservazione in cui risuonano gli echi dell'*Ideologia tedesca* e della *Miseria della filosofia* fa da passaggio alla successiva confutazione dell'accusa rivolta al comunismo di voler abolire la famiglia e di voler istituire la comunanza delle donne. "Le vostre idee stesse," dice Marx rivolto ai borghesi, "sono prodotti dei rapporti borghesi di produzione e di proprietà, come il vostro diritto è soltanto la volontà della vostra classe elevata a legge, volontà il cui contenuto è dato nelle condizioni materiali di esistenza della vostra classe"; e subito dopo: voi "trasformate in leggi eterne della natura e della ragione, da rapporti storici quali sono, transeunti nel corso della produzione, i vostri rapporti di produzione e di proprietà. Non vi è piú permesso di comprendere per la proprietà borghese quel che comprendete per la proprietà antica e feudale." Abbiamo commentato dettagliatamente queste osservazioni a loro luogo.

E veniamo cosí alle ultime "accuse," quelle che riguardano la famiglia, le donne e la patria. La famiglia borghese, risponde Marx, si fonda sul capitale, ed ha "il suo complemento nella mancanza di famiglia del proletario e nella prostituzione pubblica": entrambi, famiglia patrimoniale borghese e mancanza di famiglia del proletario, cadono con la scomparsa del capitale. Se l'abolizione della famiglia significa l'abolizione dello sfruttamento dei figli da parte dei genitori, "confessiamo questo delitto." E quanto ad un'educazione sociale, rimproverata ai comunisti e secondo cui si abolirebbero "i rapporti piú cari" il vero è che ogni educazione è sociale, quindi non si tratta che di modificare il carattere sociale — di classe — dell'educazione borghese. Quanto alla comunanza delle donne, la risposta di Marx è ormai celebre: sentendo parlare d'uno sfruttamento in comune degli strumenti di produzione il borghese, che considera appunto le donne come strumento di produzione, ne conclude che i comunisti

vogliono metter in comune il rapporto sessuale: egli "non sospetta neppure che si tratta proprio di abolire la posizione delle donne come semplici strumenti di produzione," e dunque d'incominciare a trattarle come esseri umani. E del resto la comunanza delle donne è invece di regola proprio nella società borghese, sia attraverso la prostituzione che attraverso l'adulterio, abituale complemento del matrimonio borghese patrimoniale, "comunanza delle mogli." Di notevole interesse, infine, l'argomento della patria. Anzitutto "gli operai non hanno patria. Non si può togliere loro quello che non hanno." Il proletariato deve però costituirsi, in un primo momento, a "classe nazionale" per condurre la lotta all'interno della nazione; ma già la stessa borghesia, col suo sviluppo, incomincia a far scomparire gli antagonismi nazionali attraverso la libertà di commercio e col mercato mondiale; il proletariato "li farà scomparire ancora di piú cosí come farà scomparire lo sfruttamento d'una nazione da parte dell'altra." "Con l'antagonismo delle classi all'interno delle nazioni scompare la posizione di reciproca ostilità fra le nazioni." Anche a questo proposito diremo che l'internazionalismo proletario annunciato in questo testo — e poi nel celebre motto finale del *Manifesto* — non sarà affatto smentito, ma piuttosto rafforzato e convalidato quando l'osservazione del regime dei monopoli e, con Lenin, dell'imperialismo, si sostituirà a quella ora possibile a Marx, d'una prevalenza del regime di libera concorrenza. Allora apparirà chiaro che il mercato mondiale non attutisce affatto gli antagonismi nazionali borghesi, anzi li esaspera, e che questo rende ancor piú vera la necessità d'un'azione unita dei proletari di tutto il mondo.

Prima di concludere il capitolo sul tema dell'azione rivoluzionaria Marx ripropone ancora per un momento i criteri fondamentali della concezione materialistica della storia sul rapporto fra le idee e le condizioni materiali di vita: "Cos'altro dimostra la storia delle idee, se non che la produzione intellettuale si trasforma assieme a quella materiale? Le idee dominanti di un'epoca sono sempre state soltanto le idee della classe dominante [capov.] Si parla di idee che rivoluzionano un'intera società; con queste parole si esprime semplicemente il fatto che entro la vecchia società si sono formati gli elementi di una nuova, e che la dissoluzione delle vecchie idee procede di pari passo con la dissoluzione dei vecchi rapporti d'esistenza."

Il capitolo si conclude, come dicevamo, con un'essenziale pagina di teoria dell'azione rivoluzionaria, nella quale è compreso anche l'elenco delle prime "misure" da attuarsi da parte del proletariato giunto al potere. Per quanto riguarda la conquista del potere è qui esposta in brevissimi tratti la teoria della dittatura del proletariato come prima fase della rivoluzione, e subito dopo l'elenco delle "mi-

sure," anche la teoria *del suo superamento.* Il proletariato compie il suo "primo passo" sulla strada della rivoluzione elevandosi *a classe dominante*: "il proletariato adoprerà il suo dominio politico per strappare a poco a poco alla *borghesia* tutto il capitale, per accentrare tutti gli strumenti di produzione nelle mani dello Stato, cioè del proletariato organizzato come classe dominante, e per moltiplicare al piú presto possibile la massa delle forze produttive," e questo può avvenire, "in un primo momento, solo mediante interventi despotici nel diritto di proprietà e nei rapporti borghesi di produzione," misure che se appaiono "insufficienti e poco consistenti dal punto di vista dell'economia" pure "si spingono al di là dei propri limiti e sono inevitabili per il rivolgimento dell'intero sistema di produzione": il che significa, evidentemente, che la fase della dittatura del proletariato non si potrà presentare come idillica, né potrà dare d'un colpo la "società perfetta" dal punto di vista del soddisfacimento dei bisogni dei suoi membri; e che un relativo giudizio deve attendere il primo sfocio del movimento storico di quest'inizio rivoluzionario. La "misure," in alcuni punti sostanziali piú decise di quelle proposte da Engels e poi dalle Rivendicazioni, sono: 1) Espropriazione della proprietà fondiaria ed impiego della rendita fondiaria per le spese dello Stato; 2) Imposta fortemente progressiva; 3) Abolizione (Engels e le Rivendicazioni parlano di "limitazione") del diritto di successione; 4) Confisca della proprietà di tutti gli emigrati e ribelli; 5) Accentramento del credito in mano allo Stato e banca nazionale con monopolio esclusivo; 6) Nazionalizzazione dei mezzi di trasporto; 7) Moltiplicazione delle fabbriche nazionali, degli strumenti di produzione e pianificazione agricola; 8) Obbligo del lavoro per tutti ed esercito industriale specie per l'agricoltura; 9) Unificazione di agricoltura e industria e misure per diminuire gradualmente l'antagonismo fra città e campagna; 10) Istruzione pubblica e gratuita, eliminazione del lavoro dei fanciulli, combinazione dell'istruzione con la produzione.

Segue, e conclude il capitolo la rappresentazione del superamento della prima fase rivoluzionaria, in termini molto vicini a quelli che abbiamo visto ed analizzato a proposito della conclusione della *Miseria della filosofia,* onde non ci resta che riportare il testo finale: "Quando le differenze di classe saranno scomparse nel corso dell'evoluzione, e tutta la produzione sarà concentrata in mano agli individui associati, il pubblico potere perderà il suo carattere politico. In senso proprio, il potere politico è il potere d'una classe organizzato per opprimerne un'altra. Il proletariato, unendosi di necessità in classe nella lotta contro la *borghesia,* facendosi classe dominante attraverso una rivoluzione, ed abolendo con la forza, come classe do-

minante, gli antichi rapporti di produzione, abolisce insieme a quei rapporti di produzione le condizioni d'esistenza dell'antagonismo di classe, cioè abolisce le condizioni d'esistenza delle classi in genere, e cosí anche il suo proprio dominio in quanto classe." La differenza piú sostanziale dalla pagina conclusiva della *Miseria*, a parte la chiarezza lapidaria in cui ne sono qui riproposti i motivi della fine del potere politico come potere di classe, e dell'emancipazione di tutta la società dalla divisione in classi, sta nella insistenza con cui Marx precisa che una tal fine del potere politico sarà possibile quando "tutta la produzione sarà concentrata in mano agli individui associati," e quando il proletariato avrà già abolito gli antichi rapporti di produzione, e con essi "le condizioni d'esistenza dell'antagonismo delle classi": col che si salda in maniera piú esplicita la connessione fra il momento economico e quello politico dell'azione rivoluzionaria. L'ultimo periodo riprende il motivo fondamentale della nuova concezione marxiana dell'"individuo personale": "Alla vecchia società borghese con le sue classi subentra un'associazione in cui il libero sviluppo di ciascuno è condizione del libero sviluppo di tutti."

La terza parte del *Manifesto,* intitolata *Letteratura socialista e comunista,* è quella che piú di tutte ha subíto una inevitabile relativizzazione storica per il fatto che, come osservavano Marx ed Engels stessi nella Prefazione all'edizione tedesca del 1872, si fermava al '47 e considerava dunque piú da vicino movimenti teorici presto destinati a diminuire d'importanza storica, cosí come i partiti di cui si parla nella quarta parte erano presto destinati a scomparire (e cosí come anche le "misure" della fine della seconda parte si sarebbero rivelate inadeguate in un diverso momento storico). Noi ci limiteremo perciò a dare un cenno molto sommario su questa parte insistendo soltanto su quegli esempi che conservarono un maggiore interesse storico, o che ebbero maggior rilievo nella formazione di Marx, in quanto rappresentano la "fonte" del socialismo e comunismo utopistici. Lo schema divide questa "letteratura" in tre diverse manifestazioni del socialismo: 1) Socialismo reazionario, a sua volta suddiviso in socialismo feudale, socialismo borghese e socialismo tedesco o "vero" socialismo; 2) Socialismo borghese o conservatore; 3) Socialismo e comunismo critico-utopistici.

Il socialismo reazionario "feudale" è quello che risale ai tentativi della classe aristocratica di combattere la classe borghese imputandole d'aver prodotto un proletariato rivoluzionario, e d'aver abolito quelle condizioni di ordine paternalistico in cui la classe aristocratica riusciva a tener a freno il proletariato. "Quando i feudali dimostrano che il loro sistema di sfruttamento era diverso dallo sfruttamento borghese, dimenticano soltanto che essi esercitavano lo sfruttamento

in circostanze e condizioni totalmente differenti e che ora han fatto il loro tempo." Essi non nascondono il loro carattere reazionario, in quanto "la loro principale accusa contro la *borghesia* è proprio che sotto il suo regime si sviluppa una classe che farà saltare in aria tutto quanto il vecchio ordine sociale." Essi "rimproverano alla borghesia piú il fatto che essa genera un proletariato rivoluzionario che non il fatto ch'essa produce un proletariato in generale," ma in pratica "prendono parte a tutte le misure di forza contro la classe operaia." Non son fatti nomi di rappresentanti di questa tendenza; ma per le ipotesi in proposito, come per le utilissime notizie sia storiche che bibliografiche su tutto il capitolo rinviamo alle note introduttive alle sue singole suddivisioni, dovute alla Cantimori-Mezzomonti.[21]

Il socialismo piccolo-borghese è la voce di quella classe le cui condizioni sono "deperite" in seguito alla rivoluzione borghese, e che "continua a vegetare accanto alla sorgente *borghesia* nei paesi meno sviluppati industrialmente e commercialmente." Ora, in paesi come la Francia in cui la classe dei contadini è prevalente, era naturale che alcuni scrittori si rivolgessero a criticare la borghesia pur "prendendo partito per gli operai," ma sempre dal punto di vista piccolo-borghese. Questo fenomeno ha un'importanza storica molto maggiore degli altri due tipi di socialismo reazionario perché Marx ne riconosce il rappresentante maggiore in Sismondi, ed alla critica nei suoi riguardi deve affiancare l'apprezzamento della sua perspicacia critica: "Questo socialismo ha analizzato con estrema perspicacia le contraddizioni insite nei rapporti moderni di produzione. Ha smascherato gli ipocriti eufemismi degli economisti. Ha dimostrato irrefutabilmente i deleteri effetti delle macchine e della divisione del lavoro, la concentrazione dei capitali e della proprietà fondiaria, la sovrapproduzione, le crisi, la rovina inevitabile dei piccoli borghesi e dei piccoli contadini, la miseria del proletariato, l'anarchia della produzione, le stridenti sproporzioni nella distribuzione della ricchezza, la guerra industriale di sterminio fra le varie nazioni, la dissoluzione dei vecchi costumi, dei vecchi rapporti familiari, delle vecchie nazionalità." Ma quanto alla risoluzione delle contraddizioni, esso o vuol restaurare gli antichi mezzi di produzione, gli antichi rapporti di proprietà e la vecchia società, oppure vuol rinchiudere di nuovo i moderni mezzi di produzione entro i limiti delle antiche forme di relazioni, che proprio le moderne forze di produzione hanno fatto e non potevano non far saltare in aria. In entrambi i casi questo socialismo è "insieme reazionario e utopistico," reazionario perché vorrebbe ritornare a vecchi rapporti, utopistico perché non coglie la necessità della loro abolizione già avvenuta ad opera della borghesia.

Sorvolando sul "vero socialismo" del quale ci siamo occupati piú

diffusamente a proposito dell'ultima parte della *Ideologia tedesca*, passiamo alla seconda forma di socialismo, il "socialismo borghese." È quello di quei borghesi che cercano di portar rimedio agli "inconvenienti sociali" nell'interesse della stessa società borghese, quindi è composto da filantropi, riformatori ecc. Questi borghesi "vogliono le condizioni di vita della società moderna senza le lotte e i pericoli che necessariamente ne derivano [...] vogliono la borghesia senza proletariato." Essi pretendono che i proletari restino tranquilli all'interno della società borghese, rinunciando "alle odiose idee" che si son fatti di essa. Una seconda forma, "piú pratica" di questo socialismo conservatore, "cercava di far passare alla classe operaia la voglia di qualsiasi movimento rivoluzionario argomentando che le potrebbe esser utile non l'uno o l'altro cambiamento politico, ma soltanto un cambiamento delle condizioni materiali della esistenza, cioè dei rapporti economici. Ma questo socialismo non intende affatto, con il termine di cambiamento delle condizioni materiali dell'esistenza, l'abolizione dei rapporti borghesi di produzione, possibile solo in via rivoluzionaria, ma miglioramenti amministrativi, svolgentisi sul terreno di quei rapporti di produzione, che dunque non cambiano nulla al rapporto fra capitale e lavoro salariato, ma che, nel migliore dei casi, diminuiscono le spese che la *borghesia* deve sostenere per il suo dominio e semplificano il suo bilancio statale." "Libero commercio! Nell'interesse della classe operaia; dazi protettivi! nell'interesse della classe operaia; carcere cellulare! nell'interesse della classe operaia. Questa è l'ultima parola, l'unica detta seriamente, dal socialismo *borghese*" per il quale, insomma, "i *borghesi* sono *borghesi* — nell'interesse della classe operaia." Due osservazioni rapidissime: la prima è che questa critica ha l'importanza di riguardare un atteggiamento politico che non è affatto cessato neppure oggi, quindi è fra le cose piú attuali di questo terzo capitolo. La seconda riguarda il fatto che qui Marx nomina, come rappresentante di questa forma di "socialismo," Proudhon. Ora, egli aveva caratterizzato il pensiero di Proudhon come "piccolo-borghese," nella *Miseria*, e lo farà di nuovo nella lettera a Schweitzer: perché questa diversa collocazione nel *Manifesto*, che pure contempla un socialismo "piccolo-borghese"? Noi crediamo che però questa collocazione sia piú esatta, e dipenda dal fatto che Marx non vuol accreditare a Proudhon una "perspicacia critica" nei riguardi della borghesia, come ha fatto con Sismondi, e vuol sottolineare invece che il riformismo proudhoniano partecipa, appunto, dell'intenzione di reinquadrare la classe proletaria entro il sistema borghese, di acquietarla con riforme ecc.; il che è confermato da tutto il *Système* e specialmente dal suo finale "mutualismo."

E veniamo infine al socialismo e comunismo critico-utopistici, che si distaccano da tutte le posizioni precedenti (alle quali, in fondo, il nome di socialismo poteva esser attribuito soltanto in un senso parecchio metaforico), in quanto esprimono veramente la prima protesta della classe proletaria, anche se non sempre per bocca di proletari autentici, ed anche se, di regola, in una forma estremamente inadeguata. Pure, noi abbiamo già avuto modo di confermare, attraverso la storia dello sviluppo del pensiero rivoluzionario di Marx, la celebre affermazione di Engels che pone questo movimento alle origini dell'esperienza di Marx come una delle "fonti" del materialismo storico. Il giudizio di Marx, necessariamente molto sintetico, cerca di stabilire sia il merito che l'inadeguatezza di questi tentativi, ma, ciò che è piú caratteristico, cerca di spiegare materalisticamente anche il loro sorgere ed i loro limiti, cosí come ha spiegato materialisticamente il sorgere dello stesso materialismo storico e socialismo scientifico di cui sta formulando le linee essenziali. La prima osservazione è allora quella che "i primi tentativi del proletariato di far valere direttamente il suo proprio interesse di classe," nel periodo in cui la borghesia rovesciava la società feudale, "non potevano non fallire per la forma poco sviluppata del proletariato stesso." Marx ha tracciato nel primo capitolo, qui espressamente richiamato, il processo onde il proletariato acquista coscienza di classe e passa dalle prime slegate ed irrazionali insurrezioni alle coalizioni parziali ed infine ad un collegamento veramente organico; ora, egli non può non rapportare, materialisticamente appunto, anche le formulazioni teoriche a questa realtà pratica, e trovare che da un lato l'inadeguatezza dei primi sistemi corrisponde alla embrionalità pratica dello stesso movimento operaio, e dall'altro che questa duplice immaturità iniziale si rivela proprio come la mancanza d'un collegamento organico fra la teoria e la prassi, onde i primi tentativi socialisti e comunisti si presentano come sistemi "inventati" dai loro autori. Certo, egli dice, gli "inventori" di quei sistemi — ha nominato finora Saint-Simon, Fourier ed Owen — "vedono l'antagonismo delle classi e anche l'efficacia degli elementi dissolventi nel seno della stessa società dominante. Ma non vedono nessuna attività storica autonoma dalla parte del proletariato, non vedono nessun movimento politico proprio e particolare del proletariato." Essi non si pongono come l'autocoscienza stessa della classe proletaria, non cedono la parola al proletariato perché esprima con tutta la potenza della sua voce, che è la voce di milioni di uomini, la sua volontà rivoluzionaria. Qui, a parlare, è pur sempre uno solo, il maestro, il messia, colui che ha "compreso" la verità sociale; e i proletari, confusi nella massa degli uditori, non sono, il piú spesso, neppure i diretti destinatari del loro

messaggio che si rivolge invece, di preferenza, a rappresentanti della classe dominante. E "poiché lo sviluppo dell'antagonismo fra le classi va di pari passo con lo sviluppo dell'industria, essi non trovano neppure le condizioni materiali per l'emancipazione del proletariato, e vanno in cerca d'una scienza sociale, di leggi sociali, per creare queste condizioni. [capov.] All'attività sociale deve subentrare la loro attività inventiva personale, alle condizioni storiche dell'emancipazione del proletariato devono subentrare condizioni immaginarie, e alla organizzazione del proletariato in classe con un processo graduale deve subentrare una organizzazione della società da essi escogitata a bella posta. La storia universale futura si dissolve per essi nella propaganda e nell'esecuzione pratica dei loro progetti di società." Sono, sí, coscienti di sostenere gli interessi della classe che piú soffre, ma si considerano al di sopra dell'antagonismo delle classi, presentano il loro sistema come rimedio universale per tutta la società, respingono qualsiasi azione politica. I loro scritti contengono elementi di critica, attaccano le fondamenta della società esistente, e contengono illuminanti "proposizioni positive sulla società futura," come "l'abolizione del contrasto fra città e campagna, della famiglia, del guadagno privato, del lavoro salariato, l'annuncio dell'armonia sociale, la trasformazione dello Stato in una semplice amministrazione della produzione": tutte queste proposizioni si riferiscono ad una società nella quale sia già scomparso l'antagonismo delle classi, antagonismo che, invece, al tempo degli utopisti incomincia appena a svilupparsi, e del quale essi possono sapere ben poco; perciò questi sistemi sono utopistici: rappresentano, anche talvolta in maniera "illuminante," quale dovrà essere la società futura, ma non sanno di niente sulla strada per giungervi, che è poi la strada della lotta per l'abolizione dell'antagonismo di classe, la quale soltanto potrà permettere che si stabiliscano le condizioni per l'esistenza d'una società come quella da essi prospettata. Si rileva dunque qui anche il senso proprio del termine di "utopismo," che non consiste nella rappresentazione *ut sic* d'una società futura come idea limite, come scopo finale dell'azione d'emancipazione rivoluzionaria; bensí nel distacco anzi nella pura e semplice opposizione fra una tale idea ipostatizzata come una *condizione* obiettiva — quantunque inesistente — che ci si attarda a *descrivere,* e la considerazione delle condizioni presenti e veramente esistenti e soprattutto nella mancata consapevolezza che la condizione futura prospettata non è se non quella in cui siano aboliti gli antagonismi attuali fra le classi, e che non c'è altro mezzo per questa abolizione se non quello d'inserirsi entro l'attuale lotta antagonistica e di vincerla abolendo le classi, e che questo è possibile soltanto a quella

classe che è interessata all'abolizione delle classi in generale, cioè ad un proletariato rivoluzionario.

Conseguentemente, Marx dice che l'ideale utopistico ha un'importanza inversamente proporzionale allo sviluppo storico della lotta fra le classi. Quando, cioè, questa lotta è appena agli inizi l'ideale utopistico assume un valore maggiore perché serve comunque ad indirizzare le aspirazioni del proletariato verso una società giusta, senza oppressione e sfruttamento ecc.; ma quando il proletariato, acquista, attraverso la lotta, coscienza di sé e della propria azione rivoluzionaria, l'ideale utopistico può diventare addirittura dannoso ove sostituisca i sogni sul futuro all'impegno della lotta presente. Quindi, mentre i primi elaboratori dei sistemi utopistici meritano, in definitiva, un positivo apprezzamento storico per aver comunque iniziato un movimento di pensiero rivoluzionario, i loro seguaci che vorrebbero eseguire i tentativi utopistici nel momento in cui il proletariato è coinvolto con ben diversa coscienza e con ben diverso impegno nella lotta di classe, sono reazionari e finiscono col cadere nelle predette categorie dei socialisti reazionari o conservatori.

Cosí termina il capitolo del *Manifesto* sulla *Letteratura socialista e comunista.* Il suo significato, però, soprattutto per quanto riguarda l'ultima forma di socialismo e comunismo, può esser rilevato pienamente soltanto ove si ripensi alla situazione del *Manifesto* stesso, e dei comunisti della Lega, nei confronti degli altri movimenti proletari, cioè al contenuto del secondo capitolo, la quale si spiega poi soltanto attraverso quella presa di coscienza del reale momento storico della lotta di classi, che è documentata nel primo. E in sostanza pensiamo che, per commentare esaurientemente il senso del rapporto fra il nuovo partito e gli altri movimenti teorici o pratici socialisti e comunisti, non potremmo far di meglio che riscrivere daccapo il presente capitolo.

Anche l'ultima parte del *Manifesto,* brevissima, dal titolo *Posizione dei comunisti di fronte ai diversi partiti d'opposizione,* è stata relativizzata dal movimento storico che ha fatto scomparire i partiti di cui essa parla. Ma la sua importanza non sta tanto nella determinatezza delle alleanze che essa propone, quanto nei criteri generali dell'azione politica dei comunisti, e specialmente nella sua conclusione. Alla vigilia della rivoluzione del '48 Marx ed Engels vedevano, per i comunisti, le seguenti alleanze: anzitutto coi cartisti e col movimento americano della riforma agraria: per la Francia, coi socialisti democratici di Ledru-Rollin e Louis Blanc — molto piú severamente considerati in seguito —; per la Svizzera, coi radicali; per la Polonia, col partito della rivoluzione agraria, che aveva promosso l'insurrezione di Cracovia. La parte piú diffusa è dedicata alla Germania, per

la quale essi non vedono altra possibilità per la classe proletaria che quella d'allearsi con la borghesia contro la monarchia assoluta. Si è discusso molto sull'"errore" di Marx e di Engels, condiviso del resto da moltissimi, d'aver sperato troppo dalla rivoluzione tedesca, e cioè che la sua riuscita sarebbe stata seguita subito da una rivoluzione proletaria. In effetti, in Germania fu la stessa rivoluzione borghese a fallire, cosí come negli altri paesi essa non condusse affatto alla vittoria dei radicali e dei democratici, bensí dei liberali moderati. Marx ed Engels, che, come nota giustamente la Cantimori, avevano in fondo partecipato ad una speranza comune alla maggior parte del popolo tedesco, meditarono a lungo sulle cause del fallimento della rivoluzione del '48; ma ciò non toglie nulla alla giustezza dei criteri generali dell'azione di collegamento, specialmente quando essi insistono conclusivamente sull'intesa dei partiti democratici di tutti i paesi: "In una parola: i comunisti appoggiano dappertutto ogni movimento rivoluzionario diretto contro le situazioni sociali e politiche attuali. Entro tutti questi movimenti essi mettono in rilievo, come problema fondamentale del movimento, il problema della proprietà, qualsiasi forma, piú o meno sviluppata, esso possa aver assunto. Infine, i comunisti lavorano dappertutto al collegamento e all'intesa dei partiti democratici di tutti i paesi. I comunisti sdegnano di nascondere le loro opinioni e le loro intenzioni. Dichiarano apertamente che i loro fini possono esser raggiunti soltanto col rovesciamento violento di tutto l'ordinamento sociale finora esistente. Le classi dominanti tremino al pensiero d'una rivoluzione comunista. I proletari non hanno da perdervi che le loro catene. Hanno un mondo da guadagnare. Proletari di tutti i paesi unitevi!"[22]

L'importanza storica del motto conclusivo del *Manifesto* non sta tanto nella sua celebrità, quanto nel fatto che il suo invito sia stato letteralmente accolto dai proletari di tutto il mondo. Ed è stato accolto perché esso non predicava un'utopia, ma esprimeva il senso d'una storica lotta attuale. Il *Manifesto,* dunque, deve la sua tipicità al fatto di non nascondere i propri presupposti. Ma non dobbiamo dimenticare che essi sono d'un doppio ordine: da un lato, presupposti fattualmente storici, sui quali abbiamo dovuto insistere perché proprio nel *Manifesto* si rivela specificamente il passaggio dalla teoria all'azione, e ad un'azione che non vuol imporsi alla storia dall'esterno, ma ne seconda il movimento obiettivo; ma dall'altro, presupposti d'una piena presa di coscienza del movimento storico, quale Marx ed Engels non trovarono al di fuori del proprio sviluppo, che abbiamo fin qui seguito.

Abbiamo udito risuonare nel *Manifesto* gli echi delle piú essenziali ricerche e dei piú impegnati motivi dell'attività di Marx e di

Engels, la teoria dell'emancipazione umana della *Judenfrage*, la rappresentazione del proletariato come classe scandalo della società moderna, dell'*Introduzione* per gli *Annali*, la prima critica dell'economia politica degli *Umrisse,* l'analisi del lavoro alienato dei *Manoscritti*, la concezione materialistica della storia, il rovesciamento pratico e la teoria dell'"individuo personale" dell'*Ideologia tedesca,* la teoria della prassi delle *Tesi,* le analisi sulla formazione della borghesia e del proletariato come classi e le conclusioni sulla lotta di classe e la fine del potere politico della *Miseria della filosofia,* per non ricordare che i motivi piú essenziali; e questo documenta abbastanza determinatamente il fatto che nel *Manifesto* confluisce tutta l'esperienza dei due fondatori del socialismo scientifico. In piú, il rigoroso ed esplicito riportare tutti questi motivi al momento storico decisivo nel quale è tempo che i due pensatori rivoluzionari affidino al partito del proletariato le conclusioni elaborate nel silenzio della camera di lavoro, perché ne faccia idee-forza del prossimo sviluppo della storia mondiale.

Conclusione

Il nostro compito d'indagare la genesi del materialismo storico si conclude sul motivo della eccezionalità del *Manifesto del Partito comunista,* la quale ha un duplice aspetto, per la storia e per Marx. Eccezionalità per la storia: perché questo documento è unico nel rappresentare quell'incontro di teoria e prassi per cui, da un lato, l'indagine della storia si considera condizionata dal suo oggetto non solo nel senso della comune obiettività, ma anche in quanto ha chiaro il risultare di sé stessa da quelle condizioni cui il movimento storico è approdato e che esso le ha rivelato; e dall'altro non si considera condizionata *definitivamente,* cioè in senso deterministico, bensí sa di potersi e doversi rovesciare praticamente alla trasformazione delle condizioni che essa stessa ha rivelato contraddittorie: e questo non soltanto come proposta d'un'*istanza* genericamente o *teoreticamente* pratica (la cui praticità si esaurisca nella sua formulazione teorica) bensí come l'organizzazione d'un *partito* rivoluzionario, cioè come realizzazione d'una consapevole unità organica, in funzione rivoluzionaria del pensiero e dell'azione di quegli individui che la stessa società borghese s'è incaricata di raggruppare nella classe che rappresenta il suo scandalo, che vive la sua contraddizione nel martirio quotidiano dell'alienazione integrale.

Certo, non è la prima volta che si propone agli oppressi una ribellione storica. Ma — e qui compiamo il percorso inverso a quello che abbiamo tracciato or ora — ciò che non s'era mai visto era che questa ribellione deponesse *tutti* i caratteri di quella irrazionalità che *contrappone* la prassi al pensiero, e risultasse essa stessa come la conseguenza necessaria e consapevole d'un'analisi rigorosamente *scientifica* delle condizioni cui ci si ribellava. Ciò che non s'era mai visto era che la scienza piú rigorosa, risultato di tutto un travagliato sviluppo di ricerche compiute da due uomini, potesse *socializzarsi* sí da esser assunta in proprio in tutta la sua validità, da un gruppo sempre crescente di uomini che non avevano studiato storia né economia, e che questo avvenisse perché essi però vivevano il dramma concreto di quel contenuto che la scienza storica ed economica aveva finora pietrificato nell'immobilità di oggetto d'un'indagine disinteressata e indifferente: non s'era mai visto, insomma, che un gruppo

d'operai come quelli che ascoltavano le conferenze di Marx sul lavoro salariato comprendessero le piú difficili questioni economiche molto meglio degl'intellettuali specializzati, ma resi ottusi da una mentalità di classe. Soltanto per questo, in capo a un secolo, i proletari hanno potuto trasformare le condizioni d'una metà degli uomini della terra.

A maggior ragione il *Manifesto* impone la sua eccezionalità in ordine alla storia dello svolgimento personale dei suoi autori. Poiché esso ha interrotto il corso d'un'attività teorica che potesse soddisfarsi soltanto di sé stessa e della coerenza sistematica dei propri risultati, e li ha costretti — Marx soprattutto, il piú ostinatamente inteso all'interiorità dei propri sviluppi — a provare l'efficienza trasformatrice della teoria attraverso la risposta di coloro ai quali s'indirizzava, a verificarla come strumento di lotta, a consegnarla alla contingenza degl'innumerevoli elementi della storia che si ribellavano al rigore dello schema consequenziale e ad ogni passo imponevano la novità dell'imprevisto. E non si può dire che Marx non fosse consapevole di questa tremenda decisività del compito cui era chiamato: lo dimostra lo stile stesso del documento, che riesce ad incidere, coi tratti di quella semplicità che è propria soltanto della grandezza, parole che lasciano il segno, per secoli, sulla schiena dei borghesi e sulla fronte dei proletari.

Per queste ragioni nel *Manifesto del Partito comunista* si compie la *genesi* del materialismo storico. Il resto che seguirà appartiene alla storia dell'organismo ormai adulto, che cercheremo di narrare in altra sede. Il nostro compito è ora quello di rivolgere, dalla prospettiva di questo primo decisivo punto d'approdo, uno sguardo d'insieme al cammino che Marx ha compiuto per giungervi e che noi abbiamo tentato di ricostruire: e non già per riassumerne tutti i motivi — ché sarebbe impresa impossibile — quanto per coglierne i punti nodali e soprattutto quelli che sollecitino i piú essenziali problemi d'interpretazione. A quanto possa apparirci in questo momento, essi sono: 1) il rapporto fra l'interpretazione della storia e teoria rivoluzionaria, che si allarga al piú generale rapporto fra l'interpretazione del mondo e la sua trasformazione; 2) la situazione storica di Marx rispetto al pensiero precedente; 3) il senso della dialettica; 4) l'odierna attualità storica di questi problemi. E non c'è bisogno di rilevare come questi punti si svolgano secondo una linea consequenziale.

Piú d'una volta abbiamo dichiarato di ritenere che l'intera validità del marxismo dipenda dalla *legittimità* del rovesciarsi della concezione interpretativa della storia nella teoria dell'azione rivoluzionaria; dopo il *Manifesto* dobbiamo aggiungere: e nell'azione rivoluzionaria stessa. Insomma, il cammino dal laboratorio alle barricate

deve proseguire senza soluzioni di coerenza, altrimenti il laboratorio è la camera degl'incubi e le barricate sono un'esplosione di follia: gl'incubi del determinismo storico e la follia dell'illusione utopistica. Al contrario, già l'*Ideologia tedesca* ci ha convinti della presenza d'un essenziale elemento antideterministico al centro dell'interpretazione materialistica della storia, cosí come il *Manifesto* ci convince della presenza d'un essenziale elemento antiutopistico nel cuore della teoria e del programma d'azione rivoluzionaria.

L'elemento antideterministico è, ovviamente, quello della consapevole trasformazione del mondo da parte degli uomini che nei loro processi di produzione non sono condizionati se non dai risultati della produzione delle generazioni precedenti, e ne sono condizionati non nel senso di doverli subire passivamente, perché anzi ne trasformano continuamente, ed anche violentemente, i rapporti che si rivelano inadeguati al crescere delle forze produttive, bensí solo nel senso della determinazione d'una situazione di partenza, che però può essere modificata, anzi non può non esserlo per poco che ci si muova nello sviluppo della civiltà. Mentre poi, nel punto nevralgico del rovesciamento abbiamo notato la decisiva dichiarazione di quella personalizzazione, o *attribuzione all'uomo* delle "forze di produzione" che toglie la possibilità di qualsiasi equivoco deterministico: un'esplicita dichiarazione che però non dobbiamo attendere soltanto a quel punto del *Manifesto* ove l'abbiamo rilevata, perché era già presente diffusamente nell'*Ideologia tedesca* e, a risalire ancora, nell'"umanismo positivo" dei *Manoscritti*.

L'elemento antiutopistico presente nella teoria e nel programma d'azione rivoluzionaria è quello onde il nuovo partito si differenzia dai precedenti e contemporanei movimenti di classe del proletariato, e consiste nella consapevolezza onde l'azione rivoluzionaria non nasce dalla predicazione arbitraria d'una "nuova Gerusalemme," ma come correzione delle contraddizioni individuate dall'indagine scientifica nel rapporto fra forze (umane) di produzione e forme di relazioni, che sussiste nella società borghese. E d'altra parte è chiaro che quando Marx usa quei suoi futuri perentori nel rappresentare l'azione rivoluzionaria (i proletari *rovesceranno* i rapporti borghesi di produzione, *costruiranno* la società senza classi ecc.), cosí come quando egli parla di vittoria *immancabile* della classe operaia, esprime una certezza che non è riposta nelle cose o in un movimento di forze impersonali, ma nella cosciente e libera azione degli uomini, un'azione da illuminare, guidare e correggere: altrimenti non avrebbe senso l'organizzazione d'un partito rivoluzionario. Certo, questa sicurezza doveva avanzarsi in termini di grande decisione in un momento in cui il proletariato non aveva altra forza che quella della

propria disperazione, ed in cui la stessa rivoluzione radicale era ben lontana dalla vittoria. Mentre gli stessi "errori" di prospettiva storica che non ci si annoia di continuare a rimproverare a Marx e ad Engels sono tali solo da un punto di vista materialmente cronologico, ma da una prospettiva di poco piú elevata si rivelano come il necessario limitarsi entro l'ambito d'un orizzonte percepibile di quella proiezione d'uno scopo regolativo che è indispensabile a qualsiasi programma d'azione. Dire che la rivoluzione sarebbe intervenuta fra settant'anni equivaleva a smobilitare tutte le forze del proletariato e quindi a rinunciarvi all'infinito; pensarlo, equivaleva per Marx e per Engels a smobilitare anzitutto sé stessi ed a ritornare alla ricerca disinteressata e disimpegnata da qualsiasi lotta presente, oppure a trasformarsi in rosei riformisti assistenziali.

In conclusione, l'interpretazione materialistica della storia è essa stessa funzionalizzata verso la trasformazione dei rapporti esistenti, come la teoria rivoluzionaria è saldamente ancorata ai fondamenti scientifici dell'indagine sui rapporti di produzione e sulle contraddizioni della società borghese. Un vincolo che dimostra la validità del materialismo storico nella sua organicità.

Il fondamento piú generale della concezione materialistica della storia nei suoi momenti dell'interpretazione della storia e della teoria rivoluzionaria era stato espresso da Marx, contemporaneamente alle prime pagine dell'*Ideologia tedesca,* nell'ultima *Tesi su Feuerbach,* nella forma della contrapposizione d'un atteggiamento interpretativo e trasformatore del mondo a quello dei "filosofi" che l'"hanno soltanto variamente interpretato." La frase, come abbiamo notato all'inizio di questo lavoro, è, nella sua storica potenza espressiva, ellittica, perché sottintende nell'atteggiamento materialistico il momento *interpretativo* (vedi le Tesi, terza, quarta e ottava) ed in quello dei filosofi il momento pratico dell'*accettazione* del mondo (Hegel) o almeno, della rinuncia ad un intervento su di esso. Nel momento stesso in cui è giunto alla formulazione del condizionamento materiale della sovrastruttura, e quindi della filosofia, Marx segna il risultato della sua resa di conti con quella sovrastruttura filosofica che egli stesso ha "ereditato dalle generazioni precedenti," decretando la fine dell'"ideologia" sia come pretesa delle idee a regolare la storia e sia come la sovrastruttura piú generale di quei rapporti borghesi di produzione che l'azione rivoluzionaria deve rovesciare. Il che, evidentemente, non significa per ciò stesso la fine della sovrastruttura in generale, ché anzi il rovesciamento dei rapporti sussistenti, già operatosi molte volte nella storia e da operarsi riguardo alle specifiche condizioni storiche dell'era borghese sempre ad opera delle *forze di produzione,* viene però portato alla luce della consapevolezza da quella nuova e

sui generis sovrastruttura *strutturale* ch'è la concezione materialistica della storia nella sua prima formulazione teorica, antecedente all'organizzazione pratica programmata dal *Manifesto*. Siamo giunti al tema del rapporto di Marx con la filosofia precedente, e vi siamo giunti risalendo a ritroso nella stessa storia dello svolgimento di Marx, e con un percorso lievemente piú lungo che ci ha consentito *di non uscire dal materialismo storico*, come invece ci sarebbe avvenuto di fare ove avessimo proposto quel tema come una questione autonoma.

Parlare di filosofi precedenti equivale ad entrare nell'argomento della "prima fonte" del materialismo storico, la filosofia classica tedesca, anche se quest'ultima non esaurisce il senso dell'esperienza filosofica di Marx, perché anche il socialismo utopistico e l'economia classica procedono da presupposti filosofici che però sono diversi, come Marx mostra nella *Sacra famiglia* riguardo al primo e nell'*Ideologia tedesca* riguardo alla seconda, e proprio per togliere ai tedeschi hegeliani l'illusione di rappresentare l'intera filosofia del tempo. Comunque, è però vero che nell'economia della formazione specificamente filosofica di Marx la filosofia classica tedesca assume una rilevanza decisiva, e quindi le questioni piú essenziali si presentano riguardo al suo rapporto con essa, e piú determinatamente con Feuerbach e, per suo mezzo, con Hegel.

Siamo cosí ritornati al tema centrale della nostra ricerca. Ma stavolta, per ritornarvi con un discorso privo di soluzioni di continuità, abbiamo dovuto percorrere una strada molto lunga: segno che ce ne eravamo allontanati parecchio; e poiché, d'altra parte, noi non abbiamo fatto altro che seguire cronologicamente lo sviluppo dell'opera marxiana, ciò significa che è stata essa stessa a condurcene lontano. Nel *Manifesto* non c'è il nome di Hegel: perché Marx parla ad operai — si dirà —; non crediamo. Anzitutto Marx parla alla storia ed all'intera società; poi, egli dice cose molto piú difficili della semplice allusione ad un filosofo; e infine, egli parla non solo di storia e di economia, ma anche di filosofia, e persino d'una filosofia sostanzialmente hegeliana, come quella dei "veri socialisti." Anche noi, nel nostro commento, non siamo stati condotti a fare il nome di Hegel e non certo per partito preso, ché non occorre un'eccezionale sensibilità problematica per avvertire che, in realtà, nel *Manifesto* il nome di Hegel sarebbe un *hors d'oeuvre*, proprio come, a detta di Marx, lo sono le trascrizioni hegeliane dei problemi concreti da parte dei "veri socialisti." Questo significa che nel momento piú decisivo dello sviluppo che abbiamo seguito, la rilevanza del rapporto Hegel-Marx sembra scomparire del tutto.

Pure, è vero anche che nel *Manifesto* c'è della dialettica, in quanto esso ha al suo centro il problema delle contraddizioni sociali, della

loro rilevazione teorica e del loro superamento pratico. Ed è vero anche che quando parliamo di dialettica non possiamo far a meno di pensare a Hegel, e non possiamo sperare d'intendere di che cosa, in Marx, si tratti, senza decidere se si tratta di qualcosa di simile o di diverso da ciò che diceva Hegel. Alla fine, il rapporto di Marx a Hegel sembra essere diventato un tema che riguarda molto piú *noi,* che non lo stesso Marx. Perché, per quanto attiene alla questione filologica dell'incidenza dell'esperienza hegeliana nella formazione di lui, noi giungiamo ad un punto, che è poi il piú importante di tutti, in cui la rilevanza della questione sembra quasi scomparire; ma essa ritorna non appena dal piano filologico noi ci spostiamo a quello del nostro interesse ad una giusta interpretazione del marxismo: non piú della sua genesi, della storia del suo formarsi, ma addirittura del suo senso storico attuale. Il che, poi, non significa che un'integrale esperienza dei testi hegeliani e marxiani, nell'attuale inflazione d'interpretazioni arbitrarie ed incompetenti, sia meno che indispensabile; ma soltanto, che dopo averla compiuta noi dobbiamo ora porla in funzione d'un interesse che è nostro, affinché risponda ad interrogativi che sono i nostri, della nostra epoca, non di quella di Hegel e neppure di quella di Marx: i quali sono poi, in realtà, proprio i motivi che ci hanno spinto a questa indagine, ed ai quali dobbiamo dunque ritornare.

Nel *Manifesto,* dicevamo, c'è certamente una dialettica, perché c'è la rilevazione di contraddizioni storiche, e poi la proposta teorica ed il programma pratico d'un loro superamento. Quindi il tema della dialettica, tema obbligato di ogni discorso sul rapporto Hegel-Marx, ci si determina nella funzione piú concreta che esso sopporti, e cioè in funzione del problema della rilevazione e del superamento delle contraddizioni storiche.

Abbiamo piú volte rappresentato i caratteri che differenziano radicalmente la dialettica di Hegel da quella di Marx. Proviamo ora a prescinderne, a prescindere dal fatto che il soggetto della dialettica hegeliana sia l'idea, che il suo movimento sia quello d'una unità originaria che si duplica e si riconquista, che il determinato sia solo figura o fenomeno della razionalità reale e (salvo a riparlare di queste cose ove proprio non possiamo farne a meno), chiediamoci se, pur dopo tutto questo, non ci sia qualcosa, nell'atteggiamento di Hegel, che sia servito a Marx per la sua rilevazione delle contraddizioni reali e del loro superamento: il che equivale anche a chiedersi ancora una volta quale sia il "nucleo razionale" che Marx riconoscerà presente nella dialettica hegeliana, e che dev'essere liberato dalla sua "scorza mistica," secondo le espressioni del celeberrimo *Poscritto* (alla cui conoscenza si riduce spesso tutta la sapienza

hegel-marxologica di molti, che tuttavia non rinunciano per questo a metter il becco nella questione, né si decidono a leggere qualche altra pagina di testo). Ce ne siamo occupati vent'anni or sono, quando "era già la moda del giorno" (e lo è tuttora). Rilevammo allora che "nucleo razionale" e "scorza" (*Kern* e *Rinde*) erano termini della Prefazione alla *Filosofia del diritto*, dunque, da parte di Marx, ancora una *Kokettierung*, come l'altra dello "star sulla testa." Che, però, mentre per Hegel il "nucleo" è l'idea e la scorza è la contingenza fattuale, per Marx non poteva essere che il contrario, e quindi il "merito" di Hegel, secondo Marx, non poteva non essere paradossale: quello d'aver rappresentato una realtà estraniata nella sua estraneazione, d'aver "mostrato lo Stato quale è," e il comportamento degli Stati borghesi quale è ecc., ma pur sempre dal punto di vista rovesciato per cui la condizione estraniata è invece manifestazione dell'intenzione segreta dell'Idea, sua espressione, condizione di superamento: che insomma, ciò che nella realtà è *Entäusserung* per Hegel è *Aufhebung*. E che, al limite, il vero merito di Hegel era allora quello d'aver proposto la categoria stessa dell'alienazione, essa, fuor di metafora, "nucleo razionale" di questa estraniata dialettica dell'estraneazione. Nel volume terzo, nel capitolo sui *Manoscritti*, abbiamo ripreso questa questione e la storia stessa della categoria dell'alienazione nel pensiero di Hegel, da noi tracciata già nei capitoli sulle *Jugendschriften*, nel primo volume. Non ripeteremo il già detto; ma, conclusivamente, possiamo ora chiederci — a parte i "meriti" o "demeriti" storici di Hegel, un'espressione di cui abbiamo mostrato l'inconsistenza — quando Hegel rappresenta la realtà estraniata nella sua estraneazione, quando rappresenta "lo Stato moderno quale è," a parte il fatto che lo spacci come l'essenza dello Stato, a parte la mistificazione, in che senso e fino a qual punto egli ha potuto farlo ad opera della sua dialettica? E la dialettica — nella forma in cui egli la struttura — è servita per fargli cogliere lo Stato moderno quale è, oppure a farglielo mistificare come l'essenza dello Stato, oppure, putacaso e paradossalmente (ma forse piú plausibilmente, ché il paradosso è una categoria molto piú autenticamente hegeliana che non la negazione della negazione) a fargli fare l'una e l'altra cosa? E quanto alle contraddizioni della storia, la dialettica è servita a fargliele individuare nella loro realtà o a fargliele porre, costruire arbitrariamente per poi risolverle mostrandone l'"auto-risoluzione immanente," piú arbitrariamente ancora, oppure, ancora una volta, a fargli fare *entrambe* queste cose? E infine, la pretesa hegeliana di comprendere "ciò che è" nella sua totalità, è valsa almeno a fargli comprendere una parte di ciò che è, nella sua determinatezza?

Notiamo anzitutto che in queste domande l'incognita è l'elemento positivo, non quello negativo, della "mistificazione," che sappiamo in che cosa consista. Quindi è da quest'ultimo che dobbiamo partire. Riguardo alle contraddizioni della storia, la mistificazione consiste nel fatto che, cosí come sono presentate da Hegel, esse sono *fittizie,* "transitorie," perché destinate in partenza ad esser superate, perché proposte e costruite in funzione del loro immancabile superamento, duplicazione d'un'unità originaria che per loro mezzo si media e per questa mediazione si autoriconquista ecc. Pure, oltre alle contraddizioni fittizie, puramente pensate, poste, ci sono anche le contraddizioni reali, le quali non sono transitorie, ma *permanenti,* perché resistono alla funzione componente della ragione in quanto, come diceva Trendelenburg, fanno, ciascuna per suo conto, "appello alla realtà" (*empirica*). La ragione è il luogo ideale, o meglio la funzione della compresenza degli opposti *astratti,* l'uno dei quali non può esser pensato senza l'altro; ed essa, da sé non può decidersi per la realtà dell'uno o dell'altro, perché né l'uno né l'altro *hanno realtà.* La funzionalità concreta della ragione si attua solo attraverso l'incontro con la fattualità empirica, nella quale i contrasti non avvengono fra concetti opposti, dei quali l'uno sia definito esaustivamente in funzione dell'altro, dei quali l'uno *non sia altro* che l'opposto dell'altro; bensí fra presenze reali, ciascuna delle quali è per sé, ma che entrambe non possono sussistere. E la funzione della ragione è quella per cui proprio la forza unificatrice che comprende in sé gli opposti, al contatto con la resistenza della incomponibilità reale, *vale a far rilevare,* cioè a far *comprendere* (il che non significa *superare* o *abolire!*) la contraddizione reale, ed a permettere che di qui si passi a tentare quei *procedimenti operativi* che decidano quale delle due realtà incompatibili debba e possa esser sacrificata all'altra, oppure quali modificazioni debbano e possano esser apportate ad entrambe per costringerle alla compresenza e toglierne l'incompatibilità: operazione, quest'ultima, che non sarà mai quella di riportare le due realtà all'unità dei concetti opposti, che ad altro non era servita e non doveva servire che a rilevare la contraddizione: cosí come nessuna malattia reale si sana riportandola all'unità-reciprocità dei concetti opposti di malattia-salute, senza della quale, certo, la malattia non avrebbe potuto esser individuata come tale, ma con la quale non sappiamo ancora niente sulla malattia specifica, le sue cause e il modo di guarirla, ché ben altre operazioni determinate sono necessarie a questo fine.

Hegel, al contrario, tratta tutta la realtà come *astrattamente* contraddittoria, come espressione o fenomeno dell'opposizione concettuale. Quindi, quando incontra contraddizioni reali, l'apriorismo del metodo duplicatorio viene *casualmente* a coincidere con esse (vedi ad

esempio "Stato e Ricchezza," cioè monarchia feudale e borghesia mercantile) ma non è detto affatto che le spieghi per quel che sono: sembra che la loro individuazione sia merito del metodo, e che ciò dipenda dal fatto che, in esso, la *coscienza dell'opposizione astratta,* cioè il momento unitario-diadico della compresenza degli opposti pensati, sia divenuta *consapevolezza della contraddizione reale,* cioè si sia funzionalizzata al fine dell'individuazione di quest'ultima. Mentre che non sia affatto cosí è dimostrato da ciò, che le contraddizioni reali, ove l'analisi vi si sia imbattuta, vengono trattate come opposizioni astratte, cioè reciprocamente esaustive, che devono *immancabilmente* passare l'una nell'altra, anzi che senz'altro *passano* l'una nell'altra per dar luogo a un terzo, ad un'altra determinatezza esistente, arbitrariamente considerata risultato della conciliazione dei contrari. Ma piú ancora, che la coscienza dell'opposizione astratta non si sia affatto funzionalizzata a consapevolezza della contraddizione reale è dimostrato dal fatto che il momento risolutivo non implica mai un intervento operativo sulla contraddizione reale, e che la realtà sia sempre accettata tal quale è, in tutti i suoi contrasti, in tutto l'arbitrio casuale della loro reale risoluzione, sulla quale non s'è verificato affatto l'intervento d'una prassi razionale: che per es., il "compromesso" delle delegazioni degli ordini, un ibrido composto di corporativismo medievale e di parlamentarismo moderno sia rappresentato come l'elemento "mediatore" d'una reale contraddizione, quella fra lo Stato monarchico-ereditario assoluto, e la società civile borghese, cioè moderna.

Che la realtà *debba esser compresa dalla ragione,* e che la ragione non comprenda la realtà adeguandola a concetti identici o tautologici, ma attraverso la reciprocità en-diadica degli opposti, questo *sarebbe* merito di Hegel d'averlo proposto alla filosofia contemporanea, e quindi anche a Marx, se anzitutto egli avesse deciso il rapporto di adeguazione nel senso d'un funzionalizzarsi della *coscienza dell'opposizione astratta* a *consapevolezza e rilevazione delle contraddizioni reali e determinate, al fine d'un loro superamento operativo.* Ma proprio questo è ciò che non si può riconoscere a Hegel, il quale compie la riduzione inversa, delle contraddizioni reali ad opposizioni astratte, già unificate e risolte per il loro stesso esser opposizioni; e pertanto mistifica la risoluzione nell'ipostasi dell'unità originaria che ne fonderebbe la legittimità, e nella gratuità dell'unità risolutiva che ne realizzerebbe la conciliazione. Si spiega cosí come, fra le ipotesi prima prospettate, sia vera proprio la piú paradossale, e cioè che la dialettica di Hegel riesce insieme a farlo imbattere in contraddizioni reali (cioè a non fargliele *sorvolare*, dato che egli vede contraddizioni dovunque) che egli ha spesso il merito determinato d'indicare anche ove altri non le vedrebbe, ma anche a fargliele mistificare come risultato d'un movi-

mento dell'Idea, destinate a risolversi nel suo corso senza altro intervento che quello dell'"astuzia della ragione"; quindi, a fargli mostrare o descrivere lo Stato prussiano *nelle sue contraddizioni,* ed a fargliello insieme mistificare come l'essenza dello Stato. Ed a questo punto, dire che il "nucleo razionale" della dialettica hegeliana è la categoria dell'alienazione, o l'istanza della comprensione razionale della contraddizione *in generale,* o anche "l'esposizione delle forme generali del movimento dialettico," non è cosa molto diversa; mentre un'impresa molto piú complessa apparirà invece quella di "rimettere la dialettica sui suoi piedi," cioè di funzionalizzarla alla individuazione delle contraddizioni reali, al qual compito non si può dire che Hegel fornisca aiuti, ma soltanto impedimenti e paradossali ambiguità. Che tutto questo dipenda poi dal presupposto hegeliano che il compito dell'uomo razionale sia solo quello di comprendere la *totalità,* l'abbiamo già mostrato a piú riprese e risulterà ancora meglio dopo che all'atteggiamento di Hegel verso la contraddizione avremo contrapposto quello di Marx: che è quanto dobbiamo ora tentare.

I testi che conosciamo ci permettono di farlo, proprio al centro della concezione materialistica della storia, in ordine al contrasto fondamentale che essa coglie, fra forze di produzione e forme di relazioni sociali. Incominciamo col notare, intanto, che anche questa formulazione resterebbe puramente astratta, come una generalità non determinata, se Marx l'avesse rilevata entro "tutta" la storia, e non, specificamente, riguardo ad un periodo storico determinato, quello della società borghese. Marx, è vero, generalizza a tutta la storia questo contrasto, e nell'*Ideologia tedesca* lo espone prima nella sua determinatezza storica specifica, in quel punto in cui esso giunge alla sua tensione massima ed insostenibile, e poi nella sua forma piú generale. Nel *Manifesto,* invece, — e questo è certamente un grande progresso — egli presenta immediatamente la contraddizione fra forze di produzione e forme di relazioni in due momenti storici molto determinati, quello della rivoluzione borghese antifeudale, e quello della situazione attuale del rapporto fra borghesia e proletariato, con la massima aderenza a quell'inizio concreto che è garanzia della scientificità dell'indagine. Noi dobbiamo ora approfondire quest'argomento in due direzioni: quella dell'uso funzionale delle categorie generali, e quella della rappresentazione e risoluzione della contraddizione, cioè della delineazione d'un movimento dialettico. Alla fine, il raffronto con Hegel potrà esser deciso per via della piú obiettiva evidenza.

Marx rappresenta la contraddizione col descrivere analiticamente i termini storici del contrasto: dice quali fossero le forze di produzione al tempo del feudalismo, quali le forme di relazioni che le inquadravano, quali furono gli avvenimenti che determinarono un

aumento delle forze di produzione, in quale direzione le forme di relazioni incominciarono ad essere trasformate, e finalmente quali furono le nuove forme di relazioni che inquadrarono la realtà delle nuove forze produttive. Egli presenta dunque le categorie generali di "forze di produzione" e di "rapporti" di produzione e sociali in genere, nella loro pienezza d'un contenuto storico, cioè nella loro funzionalità già determinata secondo un ambito specifico di contenuti storici. Intanto, con alcuni esempi ed entro alcune parentesi del discorso, relativi alla società antica e medievale preborghese, egli ha anche allargato l'ambito reale di quelle astrazioni, e ciò senza far loro perdere il contatto con la concretezza storica, ma soltanto offrendo loro contenuti diversi. Col che, però, quelle astrazioni incominciano a provare la loro idoneità funzionale di categorie piú generali, atte a far comprendere piú di quanto non fosse dato nel primo loro presentarsi legate ad un contenuto determinato.

Ma il momento in cui queste categorie dimostrano a pieno la loro funzionalità generale è quello in cui Marx passa, dalla rappresentazione della contraddizione nella società feudale, e del suo superamento ad opera della borghesia rivoluzionaria, alla rappresentazione d'una contraddizione analoga nella stessa società borghese. Infatti, la categoria delle *forze di produzione* trova qui non soltanto un allargamento quantitativo del suo ambito, ma anche quella sua definizione universale che prima non s'era ancora esplicitata, di forze *umane* di produzione. Essa varrà allora per ogni tempo: ma è stata resa possibile solo dal suo contemporaneo e storico generalizzarsi *in concreto* per il quale l'uomo, come operaio, non è considerato per altro che per l'esser soggetto di una forza produttiva, essa stessa svincolata dalle particolari direzioni della specializzazione, per es. artigiana, e giunta alla generalità del "lavoro senza aggettivi," contenuto del valore senza specificazione. D'altra parte, la categoria delle "forme di relazioni," comprensiva dei rapporti di produzione e dei rapporti sociali in genere, subisce un ampliamento funzionale ancora maggiore: diviene, di un grado, piú elevata della precedente, perché comprende sotto di sé sia la rappresentazione di quelle forme di relazioni che sarebbero adeguate al raggiunto livello d'universalità delle forze di produzione, e sia la rappresentazione di quelle forme di relazioni entro le quali la società borghese vuol inquadrare di fatto le forze produttive, e che invece non sono adeguate ad esse e si pongono, quindi, con esse in contraddizione; mentre di questi due aspetti quello che si presenta immediatamente, provato dalla realtà storica, è il secondo, non il primo: onde la funzionalità generale della categoria attinge appunto il suo piú alto grado razionale, e diviene *funzionalità dialettica* in quanto direttamente sollecitata alla

rilevazione della contraddizione reale, e pertanto mediatamente idonea a rappresentare, sempre ancora in via puramente teorica, la soluzione di essa.

L'aspetto contraddittorio del rapporto fra forme di relazioni e forze di produzione nella società borghese è dato infatti da questo, che ad un livello d'universalità concreta (umana) raggiunto dalle forze di produzione corrisponde una *forma* di relazioni che invece di mantenerle ad un tal livello d'universalità (e questo soltanto perché non c'è livello *piú generale* dell'universalità: altrimenti il compito delle forme di relazioni dovrebbe essere sempre quello della maggiore generalizzazione, se è vero che la *forma* rappresenta, rispetto alla materia, sempre il piú generale) le abbassa al suo ben piú particolare livello di *società classista*. Il che non può avvenire senza un coimplicarsi sempre piú intricato di contraddizioni reali, per il quale sia le stesse forze di produzione, regolate in vista del profitto capitalistico, vengono compresse artificialmente per ovviare ad una loro espansione che ecceda i rapporti di scambio, e sia, ciò che piú conta, i soggetti delle forze di produzione vengono *separati* dalle loro forze stesse, dalla loro forza-lavoro ch'è trattata come una merce e, una volta applicata, cioè come *lavoro vivo* e pluslavoro, serve a costituire e ad accrescere la potenza di quel *rapporto di produzione* che la domina, comprime, asservisce ed estrania, il capitale: sí che gli operai "trovano lavoro soltanto finché il loro lavoro serve ad accrescere il capitale." Mentre alla classe dei produttori estraniati continua a contrapporsi quella degl'improduttivi che "dànno" lavoro, ossia dànno al proletario la possibilità di farsi derubare del suo lavoro per costituire ed accrescere la loro possibilità di continuare a rapinarglielo, e cosí via.

Ma la stessa rappresentazione delle forme di relazioni concretamente contraddittorie rispetto alle forze di produzione ed alla loro universale radice umana, sollecita reciprocamente la rappresentazione opposta, di quelle possibili forme di relazioni che si pongano con quelle in un rapporto non soltanto non contraddittorio, ma d'incremento positivo. Un'anticipazione che trova il fondamento della propria legittimità non soltanto per via negativa — come correzione della contraddizione — ma anche per via positiva in quel concreto contenuto di forze produttive umane ch'esse dovranno inquadrare, e nella volontà positiva, dei loro soggetti, di instaurarle, che consegue alla presa di coscienza della contraddizione reale.

Fino a questo punto abbiamo considerato le categorie di "forze di produzione" e "forme di relazioni" dal punto di vista della loro funzionalità; ma poiché quest'ultima è proprio quella che serve a comprendere il contrasto fra gli elementi di contenuto che esse informano, ci è anche avvenuto di dire già l'essenziale anche sul

tema della contraddizione stessa. Riprendiamolo per un momento per qualche considerazione ulteriore, che ci condurrà piú dappresso alla conclusione sullo stesso argomento della dialettica marxiana. E rileviamo anzitutto che "forze" di produzione, "rapporti" di produzione e "forme di relazioni" non sono affatto concetti *opposti*, dei quali l'uno si ponga in funzione dell'altro, ma concetti diversi, cioè riferibili ciascuno ad un suo contenuto reale. Questo significa che il loro contrasto, cioè la loro *incompatibilità* non è affatto implicita nel loro concetto, il quale ultimo ci darebbe piuttosto la loro compresenza sintetica secondo il rapporto aristotelico di materia-forma. E del resto anche nella realtà storica fino a che le forze di produzione, pur senza esaurirsi o spegnersi, si contengono entro certi limiti, esse sopportano le forme di relazioni che le inquadrano senza ribellarvisi: ci sono società semiprimitive che conservano gli stessi rapporti sociali per millenni. Il contrasto avviene per ragioni determinate ed a momenti determinati della storia, quindi si tratta d'una contraddizione reale ai cui caratteri determinati la capacità dialettica della ragione deve funzionalizzarsi, e non lo fa tanto dal punto di vista del principio che gli opposti "*se touchent,*" quanto di quello che essi — poiché sono *contrari reali* — non possono coesistere. In secondo luogo, il carattere reale della contraddizione è dimostrato dal fatto che il contenuto di quelle categorie che lo rappresentano è quello d'un complesso di modi e di forme *di vita umana,* ed il loro contrasto riguarda diversi momenti ed aspetti della vita dell'uomo e, soprattutto, dello stesso individuo: è nella vita concreta dell'operaio che la contraddizione fra il suo esser soggetto di forza produttiva ed il suo esser individuo di classe, individuo "contingente," giunge alla sofferenza quotidiana e determinatissima. Infine, il carattere reale e non semplicemente astratto della contraddizione è dimostrato dalla diversità quantitativa e qualitativa in cui esso si presenta nei diversi momenti storici. Un'opposizione logica non è mai *piú o meno* profonda, forte, intensa; tutte le opposizioni logiche si equivalgono perché la distanza fra gli opposti è insieme la massima e la minima pensabile, la massima in quanto automaticamente si escludono, la minima perché altrettanto automaticamente si richiamano. Hegel, è vero, pretende di allineare secondo un processo dinamico le opposizioni logiche, ma non può farlo se non a patto di farle arbitrariamente incarnare in contraddizioni reali, e la critica antihegeliana s'è sempre appuntata a questa illegittimità che dell'opposizione si potesse dare progresso reale, cioè differenza di grado, e delle contraddizioni si potesse dare risoluzione automatica, *logicamente* necessaria. Il contrasto fra forze di produzione e forme di relazioni si svolge invece a diversi livelli determinati, e le sue progressive risoluzioni implicano realmente un

ampliamento dell'ambito degli elementi che son coinvolti nel movimento storico. La borghesia rivoluzionaria ha provocato una trasformazione sia quantitativa che qualitativa delle forze di produzione in quanto da un lato le ha accresciute e dall'altro le ha portate a coincidere con l'uomo come produttore e soggetto di forza-lavoro in generale. Ma dal lato dei rapporti di produzione essa ha preteso d'inquadrare le nuove forze di produzione suscitate in quelle forme di relazioni ch'essa aveva imposto alla società nel trasformarla da feudale in borghese, sostituendo alle strettezze dell'industria artigiana, alla disciplina delle corporazioni, la prevalenza dell'economia industriale, la libera concorrenza, e nel campo giuridico al gerarchismo del principio d'autorità la libertà civile e l'emancipazione politica. Con ciò essa aveva ottenuto la propria vittoria di classe e creato le condizioni del proprio dominio come classe. Ma l'universalità raggiunta attraverso la coincidenza di qualità umana e qualità di soggetto di forza produttiva non comporta forme di relazioni che, in quanto classiste, sono piú ristrette dell'ambito che è stato guadagnato nella sfera delle forze produttive. La libertà, ossia la capacità di sviluppo assicurata dalla società borghese riguarda soltanto i membri della classe borghese, e ad essi è garentita soltanto attraverso l'asservimento della classe stessa dei produttori reali, di coloro nei quali soltanto la coincidenza di "uomo" e di "produttore" doveva determinarsi senza contraddizioni, e che alienati nella loro qualità di produttori non possono non esserlo in quella di uomini.

In un primo momento è la stessa società borghese a tentare la soluzione del contrasto, del quale non c'è "risoluzione immanente" o puramente logica, ma soltanto risoluzione *operativa*. Essa però non può non tentarlo *in favore* delle proprie forme di relazioni, quindi *contro* le forze di produzione e i loro soggetti. Ma quando essa si rivolge contro le forze di produzione per comprimerle e, al limite, per distruggerle, viene coinvolta nelle crisi le quali, evidentemente, non danneggiano soltanto le forze di produzione ma, provvidenzialmente, anche i modi d'appropriazione, i profitti, il capitale, lo stesso ordine politico e tutto il complesso della società. E quando, infine, essa si rivolge contro i soggetti delle forze di produzione, contro i proletari per ridurli a strumenti del tutto passivi la cui forza produttiva sia regolabile come la potenza d'una macchina, quando vuol trasformarli in "uomini-locomotive," proprio allora, al limite dell'estraneazione, si sveglia la loro coscienza di costituire una classe, cioè una unità organica con interessi umani comuni e contrapposti a quelli della classe dominante; nascono le coalizioni operaie, il movimento proletario, i partiti della classe operaia. La rivolta delle forze di produzione è compiuta ed incontenibile quando essa giunge alla radice dei

loro soggetti e portatori umani, *ai quali è propria la consapevolezza della contraddizione* in cui è coinvolta tutta la loro vita. Altro che dialettica degli opposti! Altro che tesi, antitesi e sintesi tracciate sulla carta dal filosofo! Qui il soggetto della indagine dialettica è lo stesso soggetto del movimento dei contrasti reali, e la risoluzione della contraddizione è la sua ribellione *personale* che si rivolge contro la forma spersonalizzante di relazioni sociali, per rovesciarla ed instaurare l'unica forma di relazioni che sia compatibile con l'integrale universalità raggiunta dalla personalizzazione stessa delle forze produttive: quella d'una società senza classi in cui "il libero sviluppo di ciascuno sia condizione del libero sviluppo di tutti."

Nel determinare l'aspetto dialettico del rapporto fra forze di produzione e forme di relazioni nel suo momento risolutivo, quindi nel rappresentare che cosa significhi dialettica nel linguaggio del socialismo scientifico siamo ritornati nell'ambito del tema della eccezionalità del *Manifesto*. Perché Marx, nel delineare questo movimento, è consapevole di non costruirlo arbitrariamente o, comunque, indipendentemente dalle forze stesse che sono in gioco. Se questo motivo fosse opera sua, nonostante la concretezza del materiale, ci troveremmo pur sempre di fronte a una dialettica astratta, arbitraria, ad una filosofia della storia, non ad una sua comprensione-trasformazione. Marx sa di non essere che il portavoce della nuova classe, ché il vero autore del socialismo scientifico è il proletariato, e Marx non rinuncia all'onore di rappresentarlo, ché troppo poco sarebbe per lui, come per chiunque altro, per grande che sia, rappresentare soltanto sé stesso.

Il proletariato, e per esso il proletario individuo vivente, è dunque, insieme, il teorico e il pratico del movimento; è il ricercatore che insieme è parte in causa; è lo scienziato che nell'esperimento mette in questione sé stesso. E la sua consapevolezza della contraddizione è l'esservi coinvolto in tutte le manifestazioni di vita. Certo, il proletario ragiona, e la sua ragione possiede anche la funzione astratta dell'unificazione degli opposti: ma rammentarla sembra addirittura grottesco a confronto della tragica realtà della contraddizione storica da lui vissuta. Saremmo tentati di concludere: questa è la differenza fra la dialettica di Marx e quella di Hegel.

Invece dobbiamo proseguire, perché non basta contrapporre questa vissuta consapevolezza della contraddizione storica alla mistificazione hegeliana d'una riduzione delle contraddizioni reali ad opposizioni astratte. Dal punto di vista del metodo, il processo onde la capacità unificatrice della ragione si funzionalizza a consapevolezza delle contraddizioni reali è *qualitativamente modificato* dalla circostanza che il soggetto di questa consapevolezza sia uno dei termini reali della contraddizione stessa, che egli non la constati o la rilevi,

ma la subisca e la viva. Il rovesciamento della prassi affonda cosí la sua radice in questo praticizzarsi dello stesso momento teorico, dell'indagine sociale come consapevolezza della contraddizione sociale. Ma questo significa che con la consapevolezza il processo non si conclude. Alla dialettica attiene anche e decisivamente, il momento del superamento della contraddizione. Ebbene, questo non significa altro se non che la dialettica di Marx si compie soltanto con la rivoluzione proletaria, con questa instaurazione d'una condizione umana non contraddittoria per tutti gli uomini.

S'è detto: dialetticismo astratto della lotta di classe, fine della storia con la società comunista, ancora una metafisica della storia: si può rispondere soltanto che non s'era mai visto che una dialettica astratta, una metafisica della storia riuscisse a trasformare la vita umana d'un miliardo di uomini (finora).

A questo punto, però, la stessa figura di Hegel assume un rilievo diverso da quello che possa esser dato dalla contrapposizione delle due dialettiche. Perché a Hegel è toccata la sorte e spetta il merito d'essere stato l'*antecedente problematico* di quell'esperienza che ha condotto Marx a farsi interprete della vera dialettica storica, che è la stessa rivoluzione proletaria. Hegel, infatti, ha compiuto il piú poderoso tentativo interno alla "ideologia" di *comprendere la storia* e i suoi contrasti, dal punto di vista d'una società prossima al suo tramonto. Egli ha esaurito tutte le possibilità d'*una comprensione assoluta della totalità*, cioè di ridurre la realtà al concetto, e con ciò ha bruciato tutto il potenziale di resistenza ideale della vecchia società: l'ha costruita come il sistema perfetto della risoluzione di tutti i contrasti, e con ciò ne ha dimostrato l'impossibilità di sopravvivenza. E poiché per gran parte le acquisizioni di Marx si sono determinate in funzione polemica nei riguardi di Hegel, fino al limite per cui la "razionalità reale" del vecchio mondo ha implicato il rovesciamento di esso per la realtà razionale del nuovo, questo significa che per molto tempo ancora le nostre acquisizioni son destinate a misurarsi alla prova d'una simile esperienza, e che dunque Hegel non è affatto un "cane morto" come credevano i neokantiani cui il *Poscritto* si riferisce, i quali preferivano la tranquillità dello Stato di diritto alla turbolenza della dialettica, che per astratta che fosse riusciva a suscitare cosí paradossali e pericolose inversioni di rotta nelle teste calde dei discepoli del "segretario dell'Assoluto."

Ma non bisogna confondere ciò che attiene ad un giudizio storico che inquadri la determinata situazione d'un pensatore e ne dimensioni conseguentemente l'influenza problematica sullo sviluppo posteriore della cultura, con ciò che condiziona l'atteggiamento interessato, "partitico," con cui noi dobbiamo giudicare quelle influenze

che ci riguardano direttamente. Quindi altra cosa è riconoscere questi o quei meriti storici determinati all'attività filosofica di Hegel, altra procedere ad una hegelianizzazione del marxismo o ad una interpretazione idealistica di esso. E ciò soprattutto in quanto quest'ultimo procedimento s'è dimostrato storicamente possibile, con conseguenze che vanno molto oltre il campo della filologia filosofica.

Un'interpretazione idealistica del marxismo è quella che intenda fatalisticamente la dialettica rivoluzionaria considerandola espressione di forze impersonali misticamente mosse dalla "potenza del negativo"; che dimentichi gli uomini per l'idea, giungendo a comprimere la suprema istanza della rivoluzione, il partito, in cui s'esprime la sovranità di base della classe operaia, a vantaggio di quelle istituzioni statali di cui la realizzazione del socialismo in un solo paese imponga una relativa e provvisoria conservazione, bloccando quel processo di deperimento dello Stato di cui il prosperare del partito è l'unica e proporzionale garanzia; che conduca la dialettica secondo la relativistica e sofistica equivalenza delle ragioni opposte, alla giustificazione delle violazioni pratiche della legalità socialista; che, infine, ponga contraddittoriamente sulla "cima" d'una comunità egualitaria, che ovviamente non ha cime e non sopporta gerarchie di natura, ma solo diversità di funzioni, un " individuo storico" in cui si assommerebbero tutte le virtú segrete di direzione del movimento, contravvenendo a quell'austerissimo egualitarismo etico che contraddistinse il comportamento di uomini che come Marx, Engels e Lenin avrebbero potuto avanzare ben altri diritti alla qualifica di "capo geniale."

E se questo è vero, allora un'interpretazione, ci si passi il bisticcio, marxista-leninista del marxismo-leninismo non potrà essere se non quella che ha permesso il coraggioso riconoscimento di questi errori e la rottura con gli atteggiamenti che li avevano provocati.

Ancor piú attualmente, un'interpretazione idealistica del marxismo ci sembra quella che, sempre muovendo da una concezione fatalistica della dialettica rivoluzionaria, rifiuti di riconoscere il rigore marxista-leninista della teoria della coesistenza, la quale non smobilita affatto il potenziale rivoluzionario mondiale, ma sa che l'espansione delle forze produttive in era atomica, la corrispondente presa di coscienza da parte del proletariato d'esser il solo autore di questa espansione stessa, il risveglio dei popoli oppressi, e la stessa ragionevolezza degli uomini di fronte al pericolo d'una distruzione inimmaginabile, finiranno con l'incrinare le strutture dell'imperialismo e col favorirne il rovesciamento; e pertanto, si rifiuta di giocar la partita tradizionale della guerra fra nazioni, che non trova posto nelle prospettive rigorosamente antimilitaristiche del socialismo.

Quest'atteggiamento è, dicevamo, rigorosamente marxista, e grave

errore sarebbe quello di attribuire l'intransigenza teorica ai sostenitori d'un dialetticismo astratto, e soltanto una specie di buon senso empirico ai sostenitori della coesistenza. Se in questi ultimi c'è qualcosa di nuovo è soltanto la pur marxistica idoneità a comprendere la storia che prosegue il suo cammino, e che fra l'altro costringe l'umanità, dopo l'assurda realtà di Auschwitz e di Hiroshima, a proporre in termini assolutamente indiscutibili quel *diritto degli uomini all'esistenza* che soltanto il materialismo storico, che non crede ad altre vite e non conosce altra giustizia se non quelle terrestri, può proclamare a fondamento condizionante d'ogni processo d'emancipazione.

Note

Note a Sulla genesi del materialismo storico

[1] "Condizionalità," "condizionare," "condizione," sono termini che ricorrono continuamente in Marx. Qualcuno (TH. MASARYK, *Die philosophischen und sociologischen Grundlagen des Marxismus,* Wien, 1899, p. 94 e il padre gesuita G. A. WETTER, che lo cita e riecheggia in *Il materialismo dialettico sovietico,* Torino, 1948, p. 54) ha ritenuto che questa categoria della "condizionalità" sia "voce troppo vaga" e manchi d'una precisione e chiarezza "classiche," non pensando che, da quando Kant fece della *causalità* una *categoria* eliminando d'un colpo le questioni metafisiche circa la "causalità efficiente" e il suo valore ontologico-assoluto, o *metafisico* appunto, alla considerazione ontologica e gnoseologica non metafisiche, ma *critiche* non rimasero, di competenza che quelle che già la Scolastica chiamava "cause concominanti" o, precisamente, "condizioni." Onde la ricerca delle "condizioni" (per es., delle possibilità del conoscere) divenne sinonimo di ricerca critica, e lo stesso problema della causa prima, del risalire di causa in causa ecc., divenne, per lo stesso Kant (nell'*Introduzione* alla *Dialettica trascendentale*), problema dell'"Incondizionato." Se Marx, quindi, non parla di "causalità" — come certamente i su nominati critici preferirebbero — ma di "condizionalità" e derivati, egli non fa che usare una terminologia divenuta, essa veramente, classica per il pensiero *moderno*, antimetafisico. S'intende che poi, parlando di Hegel, restauratore della metafisica, una "assoluta *condizionalità,*" per es., dell'idea sulla storia ecc., diventa, a rigore, una contraddizione in termini: ma proprio quella sostituzione, kantiana, della "condizionalità" alla "causalità" fu cosí definitiva e si radicò tanto profondamente nell'uso filosofico, che il termine non rimase solo per indicare, rigorosamente, una *condictio*, una causalità concomitante, e quindi non assoluta, ma anche, piú generalmente, una *determinazione*, un *determinare*, quasi una *cond-itio*, una *fondazione*, secondo le due etimologie latine del termine.

[2] ARISTOTELE, *Pol.*, I.

[3] K. MARX, *Scritti politici giovanili*, cit., pp. 440-441.

Note al Capitolo primo

[1] S. LANDSHUT e I. P. MAYER, *Der historische Materialismus*, cit., scelta di scritti giovanili di Marx; MEGA, I, V, Berlino, 1932, a cura di Adoratski. Prima, come abbiamo accennato nel testo, era stato pubblicato da Rjazanov in russo nel 1924, e in tedesco nel 1926 (Marx-Engels Archiv) il solo I capitolo. Dall'edizione Landshut fu tratta una traduzione italiana di G. Pischel della prima metà dell'opera (Milano, 1947); dall'edizione MEGA tradusse l'opera intera Fausto Codino (Ed. Riuniti, Roma, 1958). Rinunciando all'apparato critico ha riprodotto dalla MEGA il testo tedesco una edizione Dietz, Berlin, 1957. Fra le due edizioni,

Landshut e Adoratski c'è notevole differenza nell'ordinamento del manoscritto della prima parte, che Adoratski aveva cercato di ricostruire in base a indicazioni del manoscritto. Successivamente l'Istituto per il marxismo-leninismo di Mosca è ritornato alla disposizione originale (di Landshut) ripubblicando il testo della prima parte sia in russo ("Voprosi Filosofii" 1965 e Mosca 1966 a parte) sia in tedesco ("Deutsche Zeitschrift für Philosophie" 1966) e finalmente nei *Werke* (Dietz). Su quest'ultima edizione appariva una traduzione italiana (Ed. Riuniti, Roma, 1967) con *Introduzione* e *Avvertenza* (da vedere per le notizie su riportate) di C. Luporini mentre la traduzione è sempre di F. Codino. Stessa traduzione e disposizione quella compresa ora in MARX-ENGELS, *Opere complete*, vol. V, Ed. Riuniti, Roma, 1972. Noi che abbiamo seguito nella prima edizione di quest'opera l'edizione italiana del 1958, non abbiamo creduto opportuno ora sconvolgere tutta l'esposizione della prima parte sia perché la disposizione di Adoratski rispondeva proprio all'esigenza di raggruppare gli argomenti secondo una certa omogeneità, e sia perché la circostanza che le due edizioni italiane fossero opera dello stesso traduttore riduceva le differenze alla pura e semplice collocazione spaziale. Quindi abbiamo seguito l'ordinamento testuale del 1958 e, soltanto per la prima parte, abbiamo però indicato in nota sia le pagine dell'edizione 1958 (sigla *Ideol. ted.*) e sia quelle dell'edizione 1972 (sigla *Opere, V*).

[2] F. Engels, Lettera a Laura Lafargue del 2 giugno 1883 in F. ENGELS, PAUL e LAURA LAFARGUE, *Correspondance*, I, Paris, 1956, p. 123: allude a scritti comuni del periodo anteriore al '48 e promette alla figlia di Marx di leggergliene uno che "le farà tener i fianchi dal ridere." L'altro documento è una lettera di Marx all'editore Leske in cui gli fa notare l'opportunità che "lo sviluppo *positivo*" della "sua economia" (il volume progettato di critica della politica e dell'economia politica, come sappiamo) sia preceduto da uno "scritto polemico contro la filosofia tedesca e contro il socialismo tedesco" per "preparare il pubblico" al suo punto di vista "che si contrappone a quello della scienza tedesca."

[3] Entrambi i passi in *Ideol. ted.*, cit., Nota dell'editore, pp. 7-8. L'opuscolo di Engels su Feuerbach è una recensione del libro di C. N. STARCKE, *Ludwig Feuerbach*, F. Enke, Stuttgart, 1885.

[4] Avvertiamo una volta per tutte che diremo sempre "Marx," per brevità, anziché "Marx ed Engels" come sarebbe filologicamente necessario. Questo, soprattutto per i frequentissimi riferimenti che la prima parte dell'opera, specialmente, presenta con gli scritti marxiani precedenti. Per le altre parti, essendo la critica piú particolare, è certo piú largamente possibile la collaborazione; ma la precisazione è meno indispensabile di quanto lo sarebbe — se fosse possibile — per la prima parte. Ma del resto il lettore stesso avvertirà sia nei richiami a scritti precedenti e allora inediti di Marx, e sia nello stesso piglio critico e nello stile, quelle caratteristiche che consentono di considerare il nerbo dello scritto come opera di Marx, alla quale Engels dové solo limitarsi a collaborare. Quanto a Engels, aggiungiamo che egli lesse *L'unico* prima di Marx, anzi gliene parlò piuttosto a lungo nella lettera del 19 novembre 1844. A suo avviso Stirner svolge l'egoismo di Bentham, "con maggiore conseguenza" perché ateo, ma con minore, in quanto "vorrebbe evitare, ma non ci riesce, la ricostruzione realizzata da Bentham, della società dissolta in atomi." "Questo egoismo," egli aggiunge, "è soltanto l'essenza della società odierna e dell'uomo odierno portata a coscienza di sé, l'ultima parola che la società odierna può dire contro di noi." Perciò, contrariamente al parere di Hess, non "dobbiamo mettere da parte" l'opera di Stirner, "ma sfruttarla appunto come perfetta espressione della follia esistente e, *capovolgendola*, continuare a costruirci sopra. Questo egoismo è talmente spinto all'estremo, è talmente pazzo e nello stesso tempo talmente consapevole di sé, che non può arrestarsi un istante nella sua unilateralità, ma deve

subito trapassare al comunismo. In primo luogo è cosa da niente dimostrare a St[irner] che i suoi uomini egoisti debbono diventare comunisti per puro egoismo [...]. In secondo luogo bisogna dirgli che il cuore umano già dall'origine è immediatamente disinteressato e pronto al sacrificio del suo egoismo, e che lui perciò ricasca nella soluzione contro cui combatte. Con queste poche banalità si può confutare l'*unilateralità*. Ma ciò che v'è di vero nel suo principio, lo dobbiamo anche accettare. E di vero in ogni modo c'è questo, che noi, prima di poter fare alcunché per una cosa, dobbiamo fare di essa una cosa nostra, egoistica: che noi insomma in questo senso, anche a prescindere da eventuali speranze materiali, siamo comunisti anche per egoismo, vogliamo essere *uomini*, e non soltanto individui, per egoismo." Stirner ha ragione quando critica l'Uomo di Feuerbach come teologico. Al contrario, noi "dobbiamo partire dall'io, dall'individuo empirico in carne ed ossa, non per arrestarci lí come Stirner, bensí per elevarci di là 'all'uomo.' 'L'uomo' è sempre un fantasma finché non abbia la sua base nell'uomo empirico. In breve, dobbiamo partire dall'empirismo e dal materialismo se i nostri pensieri e specialmente il nostro 'uomo' debbono essere qualcosa di vero; dobbiamo derivare l'universale dal singolo, non da sé stesso o dall'aria, *à la* Hegel." Marx dové rispondere a Engels di non esser d'accordo su questi apprezzamenti su Stirner, perché Engels, nella successiva lettera del 20 gennaio gli scrisse: "Per quanto riguarda Stirner, sono completamente d'accordo con te. Quando ti scrissi ero ancora troppo preso dall'impressione immediata del libro, ma dopo che l'ho lasciato stare e che l'ho potuto ponderare piú a lungo, lo giudico nello stesso modo in cui lo giudichi tu." Dato che le impressioni di Engels si discostano in molte parti dallo schema della critica contro Stirner che è realizzato nell'*Ideologia tedesca*, è lecito supporre che quest'ultimo segua piuttosto la risposta di Marx, che non conosciamo. I passi di Engels citati sono in *Carteggio Marx-Engels*, Rinascita, Roma, 1950, I, pp. 15-16 e 19.

[5] Allusione all'inizio dell'*Essenza del Cristianesimo*.

[6] *Ideol. ted.*, cit., pp. 22-23; *Opere*, V, pp. 21-22.

[7] Vedi spec. LENIN, *Due tattiche della socialdemocrazia nella rivoluzione democratica*.

[8] *Ideol. ted.*, cit., pp. 32-33; *Opere*, V, p. 35.

[9] *Ideol. ted.*, pp. 34-35; *Opere*, V, pp. 38-40.

[10] "*Die Umstände ebensosehr die Menschen, wie die Menschen die Umstände machen*" (K. MARX - F. ENGELS, *Die deutsche Ideologie*, Dietz Verlag, Berlin, 1957, p. 35).

[11] L. FEUERBACH, *Sämtliche Werke*, a cura di W. Bolin e F. Jodl, Stuttgart, 1903-1911, VII, p. 310 (vi si riproduce l'articolo anonimo di Feuerbach contro Stirner: *Über das "Wesen des Christenthums" in Beziehung auf den "Einzigen und sein Eigenthum"* apparso in *Wigand's Vierteljahrsschrift*, 1845, II vol., pp. 193, 205). La traduzione è di F. LOMBARDI che cita il passo in *L. Feuerbach*, cit., p. 280 .Sulle posizioni politiche di Feuerbach vedi il vol. III, libro I, cap. III.

[12] *Ideol. ted.*, cit., pp. 38-42; *Opere*, V, pp. 41-44 e 24-27.

[13] *Ideol. ted.*, pp. 43-44; *Opere*, V, pp. 44-45.

[14] *Ideol. ted.*, pp. 45-46; *Opere*, V, pp. 47-48.

[15] *Ideol. ted.*, pp. 64-65; *Opere*, V, p. 72.

[16] *Ideol. ted.*, pp. 65-68; *Opere*, V, pp. 73-74 e 37-38.

[17] Cosí, almeno, qui nell'*Ideologia tedesca*, nella quale il *lavoro* è sempre considerato come lavoro *naturalmente*, e non *spontaneamente* diviso, onde, dalla divisione del lavoro, procede la divisione in classi. Con altra complessità e profondità sarà trattata la questione nel *Capitale*, sia per la distinzione fra *processo lavorativo e processo di valorizzazione*, il quale ultimo, soltanto, è consustanziale al modo di produzione capitalistico, e sia perché la *divisione in classi* vi procederà

chiaramente dall'elemento dello *sfruttamento*, onde le due classi sono quella dei *lavoratori non proprietari* della *propria* forza lavoro, e quelli dei *non-lavoratori* proprietari (dopo la "compra-vendita") della forza-lavoro dei membri dell'altra classe. Su tutto questo vedi il mio *Cultura e rivoluzione*, Roma, 1974, parte II, *Sul plusvalore.*

[18] K. MARX - F. ENGELS, *Die deutsche Ideologie*, cit., p. 71. Data l'importanza del testo abbiamo creduto di ritradurlo alquanto piú letteralmente di quanto non abbia fatto F. Codino, la cui traduzione dello stesso passo abbiamo citato precedentemente.

[19] Criticati da Marx già nella *Judenfrage*, del resto.

[20] *Ideol. ted.*, cit., pp. 69-76; *Opere*, V, pp. 55-60.

Note al Capitolo secondo

[1] *Wigand's Vierteljahrsschrift*, 1845, vol. II, pp. 193-205: *Ueber das "Wesen des Christenthums" in Beziehung auf den "Einzigen und sein Eigenthum,"* anonimo, ma di FEUERBACH; vol. III, pp. 86-146: B. BAUER, *Charakteristik Ludwig Feuerbach's*; stesso volume, pp. 147-194, M. STIRNER, *Rezensenten Stirners.* Quest'ultimo articolo (nel quale Stirner rispondeva oltre che allo scritto su citato di Feuerbach, anche alle critiche rivoltegli da SZELIGA, pseudonimo di Zychlin von Zychlinski, nel numero 9, 1845, dei *Nord-deutsche Blätter*, pp. 1-34: *"Der Einzige und sein Eigenthum" von Max Stirner. Kritik von Szeliga*; e da M. HESS nel volume *Die letzten Philosophen*, Darmstadt, 1845) si trova anche tradotto in italiano in MAX STIRNER, *Scritti minori e risposte ai critici de L'Unico*, a cura di J. H. Mackay, tr. it. di A. Treves, Casa ed. Sociale, Milano, 1923.

[2] BRUNO BAUER (ma anonimo), *Neueste Schriften über die Judenfrage*, in "Allgemeine Literaturzeitung," 1844, fasc. 1, pp. 1-17 e fasc. IV, pp. 10-19; M. HESS, *Die letzten Philosophen*, cit.

[3] BRUNO BAUER (ma anonimo), *Ludwig Feuerbach* in "Norddeutsche Blätter," 1844, fasc. IV, pp. 1-13.

[4] Jacques "le bonhomme" era chiamato il condottiero della *"jacquerie,"* la celebre rivolta contadina francese del 1358. Di qui il termine di *"jacquerie"* serví ad indicare ogni rivolta contadina in genere. In Marx, quest'appellativo di Jacques le bonhomme, affibbiato a Stirner, sta invece ad indicare l'immediata ed irrazionale ingenuità dell'ideologo che "crede sulla parola" a tutto ciò che la cultura borghese dice di sé stessa.

[5] *"Auf nichts,"* e non *"auf dem Nichts"*: la precisazione, di Stirner contro Feuerbach, è contenuta nella risposta su citata *Rezensenten Stirners.* In italiano ora nel cit. STIRNER, *Scritti minori*, p. 372. È per questo che, seguendo l'indicazione dell'autore, abbiamo sempre trascritto la frase in questione "Io ho fondato la mia causa su nulla."

[6] MAX STIRNER, *L'Unico*, tr. it. di V. Roudine, Casa ed. Sociale, Milano, 1911, p. 53. Questa traduzione fu preceduta da quella di E. Zoccoli, Torino, Bocca, 1909, che abbiamo anche tenuto presente. Il testo dell'opera, *Der Einzige und sein Eigenthum* apparve a Lipsia, edito da Wigand, nel 1844 con data 1845. Per notizie generali e bibliografia vedi le introduzioni di Roudine e di Zoccoli alle rispettive traduzioni citate.

[7] *L'Unico*, cit., pp. 55-62.

[8] *Ideol. ted.*, cit., pp. 110-124.

[9] *L'Unico*, cit., pp. 62-71.

[10] *Ideol. ted.*, cit., pp. 126-134.

[11] *L'Unico*, cit., pp. 72-115.

[12] Stirner si riferisce alla nota dichiarazione di Hegel nelle *Lezioni di Storia della Filosofia*: "Noi luterani, ché tale io sono e voglio rimanere, ..." (*Jubiläumsausgabe*, ed. Glockner, vol. XVII, p. 105).

[13] *L'Unico*, cit., pp. 115-149.

[14] Sulla *Introduzione* del '57 vedi il mio *Cultura e rivoluzione*, Roma, 1974, pp. 156-191.

[15] *L'Unico*, cit., pp. 149-169. "Szeliga" è spesso chiamato, scherzosamente, da Marx, il "tu" al quale Stirner si rivolge, ossia il lettore di Stirner per antonomasia; questo, s'intende, in riferimento alla citata polemica fra Szeliga e Stirner.

[16] Stirner ha fatto anche di peggio, perché a proposito della divisione del lavoro e del celebre esempio smithiano della fabbrica di spille, ha detto che nella fabbrica "un operaio lavora solo per aiutare un altro, e quindi è utilizzato (sfruttato) da quest'altro" ("*er arbeitet nur einem andern in die Hand, und wird von diesem Andern benutzt* [*exploitirt*]"). (M. STIRNER, *Der Einzige und sein Eigenthum*, Privat-Ausg. veranst. v. J. Mackay, Berlin, 1901, pp. 118-119). Abbiamo dovuto qui citare il testo perché la traduzione di Roudine (p. 173) non fa apparire questa che giustamente Marx chiama ironicamente "una nuova *teoria dello sfruttamento*" (*Ideol. ted.* cit., p. 217), facendo nascere addirittura il sospetto d'un travisamento del testo di Stirner da parte di Marx, travisamento che invece, come si vede, non c'è affatto (migliore, in questo punto, la tr. di Zoccoli, p. 109). Marx naturalmente, a proposito di questo testo, non può far a meno di mettere soprattutto in rilievo la stramberia della "nuova teoria," e quindi non osserva l'equivoco stirneriano a proposito della divisione borghese del lavoro che Stirner vede perdurare nella società socialista; lo osserva però poco dopo, come apparirà presto dalle nostre citazioni.

[17] *L'Unico*, cit., pp. 169-177.

[18] Dopo aver spesso parafrasato *L'Unico* in termini del *Don Chisciotte*, per cui Stirner è Sancio, divenuto padrone di Don Chisciotte che nel frattempo è divenuto furbo, ed è Szeliga, Marx incomincia a chiamare Stirner "Sancio" o "san Sancio," oltre che "san Max" e "Jacques le bonhomme." La parodia donchisciottesca del testo stirneriano è talvolta molto divertente.

[19] La critica del capitolo stirneriano su *I Liberi* va, nella *Ideol. ted.*, cit., da p. 187 a p. 232, e precisamente, *Liberalismo politico*, pp. 187-198; *Comunismo*, pp. 198-224, e *Liberalismo umano*, pp. 225-232. Il testo ora citato è alle pagine 211-223.

[20] *L'Unico*, cit., pp. 177-204.

[21] *Ideol. ted.*, cit., pp. 225-230.

Note al Capitolo terzo

[1] HEGEL, *Lineamenti di Filosofia del diritto*, cit., pp. 57-61, paragrafi 44 e 47. A suo luogo, nel I volume, abbiamo anche citato questa ripresa stirneriana.

[2] *L'Unico*, cit., pp. 208-222.

[3] *Eigenheit*: tradotto "proprietà" da Roudine e, meglio, "peculiarità" da Codino (cfr. Zoccoli, "originalità," ma troppo generico); avvertiamo però il lettore che entrambi i termini italiani si riferiscono allo stesso termine tedesco. Quando invece Stirner dice "*Eigenthum*" entrambi traducono "proprietà."

[4] *Ideol. ted.*, cit., pp. 237-240.

[5] *Ibid.*, pp. 260 e 262-308.

[6] *L'Unico*, cit., pp. 241-250.

[7] *Ideol. ted.*, cit., pp. 309-326.

[8] *L'Unico*, cit., pp. 306-323.

[9] G. DELLA VOLPE, *Rousseau e Marx*, cit., vedi spec. pp. 19-58.
[10] *L'Unico*, cit., p. 391.
[11] *Ideol. ted.*, cit., pp. 345-416.
[12] *L'Unico*, cit., p. 445.
[13] *Ideol. ted.*, cit., pp. 433-435.
[14] *Ibid.*, pp. 441-443.
[15] K. MARX - F. ENGELS, *Manifesto del Partito comunista*, in K. MARX - F. ENGELS, *Il Partito e l'Internazionale*, tr. it. di P. Togliatti, Roma, 1948, p. 34.
[16] *Manifesto*, cit., p. 70; e vedi le pp. 68-71; *Ideol. ted.*, cit., pp. 457-459.
[17] H. SEMMIG, *Kommunismus, Sozialismus und Humanismus*, in "Rheinische Jahrbücher," vol. I, 1845, pp. 167-174; R. MATTHÄI, *Sozialistische Bausteine*, ivi, stesso volume, pp. 155-166.
[18] Le citazioni da Semming, Matthäi, ecc. sono tutte riprese da noi dal testo di MARX (*Ideol. ted.*, cit., pp. 461 sgg.) del quale sono anche i corsivi.
[19] *Deutsches Bürgerbuch für 1845*, a cura di H. PUTTMANN, Darmstadt, 1845, p. 43, cit. da Marx, *Ideol. ted.*, cit., p. 463.
[20] *Ideol. ted.*, cit., pp. 461-475.
[21] MATTHÄI, *op. cit.*, da MARX, *Ideol. ted.*, p. 480; ma vedi, per molte altre citazioni, pp. 475 sgg.
[22] MATTHÄI, cit. da MARX, *Ideol. ted.*, pp. 487 e 487-88.
[23] *Hereingeschmuggelt*: di cui abbiamo sostituito l'equivalente piú specifico al piú generico "introdotta di soppiatto" della tr. di Codino. Il termine ricorda il piú noto ed usato, dalla critica antihegeliana, "interpolato" *untergeschoben* col quale ha in comune la denunzia d'un vizio di surrezione.
[24] *Ideol. ted.*, cit., pp. 487-490.
[25] K. GRÜN, *Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien*, Darmstadt, 1845. Dello stesso, da ricordare *Feuerbach und die Sozialisten* in *Deutsches Bürgerbuch für 1845*, pp. 49-75; *Geschichte der Gesellschaft. Von Theodor Mundt (Berlin, 1844)*, recensione, in "Neue Anekdota," pp. 122-123; *Politik und Sozialismus*, in "Rheinische Jahrbücher," I, 1845, pp. 98-144.
[26] L. V. STEIN, *Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte*, Leipzig, 1842; L. REYBAUD, *Études sur les Réformateurs ou Socialistes modernes*, 3 voll., I, Bruxelles, 1844.
[27] H. DE SAINT-SIMON, *Lettres d'un abitant de Genève à ses contemporains*, in *Oeuvres*, Paris, 1841; *Cathéchisme politique des industriels*, Paris, 1832; *Nouveau Christianisme, dialogue entre un conservateur et un novateur*, Paris, 1825.
[28] G. KUHLMANN, *Die neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. Verkündigung*, Genf, 1845.
[29] *Ideol. ted.*, cit., pp. 543-552; vedi spec. pp. 550-551.
[30] Vedi, per una ripresa ed una utilizzazione teorica e storica di questi diversi momenti della critica antiaprioristica G. DELLA VOLPE, *Logica come scienza storica*, Roma, 1969.

Note al Capitolo quarto

[1] K. MARX, *Thesen über Feuerbach*, in MARX-ENGELS, *Die deutsche Ideologie*, cit., p. 593.
[2] Cfr. MANFRED BUHR, *Spekulation und Handeln - Grundthema der Philosophie Johann Gottlieb Fichte* in *Wissen und Gewissen, Beiträge zum 200 Geburtstag Johann Gottlieb Fichtes, 1762-1814*, Akademie-Verlag, Berlin, 1962.
[3] Per il commento di questa *Tesi* ho utilizzato parte d'un mio articolo dal titolo *Teoria e prassi*, apparso su "Rinascita," anno XIX n. 17 del 1 settembre

1962, p. 23. Sulla "internità" della teoria (o scienza o cultura) alla prassi (rivoluzionaria) vedi ora il mio *Cultura e rivoluzione* cit., spec. l'*Introduzione.*

[4] K. MARX, *Thesen über Feuerbach*, cit., p. 594.

[5] Cfr. la traduzione delle *Tesi*, nella redazione engelsiana, di P. Togliatti in F. ENGELS, *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Rinascita, Roma, 1950, pp. 77-80.

[6] A questo punto Engels aggiunge, di suo, una parentesi: "Per esempio in R. Owen," perché Owen pensava che il nuovo piano di trasformazione della società dovesse risultare dall'iniziativa "degli uomini piú saggi, piú pratici, piú sperimentati" nelle quattro branche essenziali della vita umana, produzione, distribuzione, educazione e politica; quindi, pur sempre come una sorta d'intervento dall'alto. Noi pensiamo, però, che l'intenzione di Marx fosse piú generale, e riguardasse precisamente la distinzione della società in classi, perché a Owen non si può rimproverare che egli "dimentichi che l'uomo è educato dall'altro uomo," e neppure che gli uomini modificano l'ambiente oltre ad esserne modificati. Insomma, il limite utopistico ed autoritaristico del comunismo oweniano è qualcosa di molto piú particolare di quanto non lo sia ora l'oggetto di questa critica di Marx, veramente imponente nella sua ampiezza di visuale.

[7] K. MARX, *Thesen über Feuerbach*, cit., pp. 594-595.

Note al Capitolo quinto

[1] *Misère de la philosophie. Réponse à la Philosophie de la misère de M. Proudhon*, di KARL MARX, Paris, A. Franck, 69, rue Richelieu, Bruxelles, C. G. Vogler, 2 petite rue de la Madeleine, 1847. Edizione critica in MEGA, I, 6, 1932, pp. 116-238; tr. it. *Miseria della filosofia*, di F. Rodano, Rinascita, Roma, 1949. (Da questa traduzione, indicata d'ora in poi con l'abbreviazione *Mis. fil.*, sono tratte le nostre citazioni.)

[2] PIERRE-JOSEPH PROUDHON, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*, 2 voll., Paris, 1846. Le nostre citazioni sono tratte dalla seconda edizione pubblicata nelle *Oeuvres complètes* di Proudhon (quarto e quinto volume, ma senza numerazione), Ernest Flammarion, Paris, s. d. ma 1867-1870. Fra le pagine dell'edizione originale indicate dalle citazioni di Marx e le corrispondenti in quest'edizione c'è una certa differenza dovuta alla diversa numerazione del *Prologo.*

[3] La lettera a Schweitzer fu pubblicata nel *Sozialdemokrat*, gennaio 1865, nn. 16, 17 e 18. È ora tradotta in appendice alla *Miseria della filosofia*, cit., pp. 177 sgg. La lettera ad Annenkov fu pubblicata per la prima volta in francese a Pietroburgo nel 1912; in tedesco nella "Neue Zeit," vol. I, Stuttgart, 1913, pp. 830 sgg. In italiano in *Mis. fil.* cit., pp. 143 sgg.

[4] P. J. PROUDHON, *Qu'est ce que la propriété?*, Paris, 1840. Primo volume delle *Oeuvres*, cit.

[5] *Mis. fil.*, cit., pp. 177-178.

[6] BRISSOT DE VARVILLE, *Récherches sur le droit de propriété et sur le vol* ecc., Berlin, 1782.

[7] *Mis. fil.*, cit. pp. 178-179.

[8] *Op. cit.*, pp. 179-180.

[9] *Op. cit.*, pp. 181-183.

[10] *Op. cit.*, p. 144.

[11] *Op. cit.*, pp. 144-145.

[12] I rapporti di produzione sono certamente rapporti *sociali*, cosí come i rapporti sociali sono l'espressione dei rapporti di produzione; ma nell'analisi devono esser distinti, perché, ad es., i rapporti sociali familiari, pur condizionati, nella

loro forma storica dai corrispondenti rapporti storici di produzione (es. famiglia patriarcale, feudale, borghese) non sono *immediatamente* rapporti di produzione, come ad es. il capitale. Cfr. al riguardo *Il Capitale,* III, 3, p. 230: "Abbiamo visto che il processo di produzione capitalistico è una forma storicamente determinata dal processo di produzione in generale. Quest'ultimo è al tempo stesso il processo di produzione delle condizioni materiali della vita umana e un processo che si sviluppa entro specifici rapporti di produzione storico-economici, producendo e riproducendo questi stessi rapporti di produzione e *in conseguenza i rappresentanti di questo processo, le loro condizioni materiali di esistenza e i loro rapporti reciproci, ossia la loro determinata forma economica sociale.* Difatti, il complesso di questi rapporti in cui i rappresentanti di questa produzione stanno con la natura e fra di loro, in cui producono, *costituisce precisamente la società, considerata nella sua struttura economica.* Al pari di tutti quelli che lo hanno preceduto, il processo di produzione capitalistico si svolge in condizioni determinate, che sono al tempo stesso *depositarie di determinati* rapporti sociali, in cui gli individui entrano nel processo di riproduzione della loro vita. *Queste condizioni, come questi rapporti, sono da un lato i presupposti e dall'altro risultati e creazioni del processo di produzione capitalistico; essi sono prodotti e riprodotti da esso*" (corsivi nostri).

[13] *Mis. fil.*, cit., pp. 144-145.

[14] K. Marx, *Il Capitale*, cit., III, 3, p. 225.

[15] *Mis. fil.*, cit., p. 149.

[16] *Op. cit.*, pp. 151-152 e 154.

[17] P. J. Proudhon, *Système*, cit., I, pp. 1-3.

[18] *Op. cit.*, I, pp, 4-7.

[19] *Op. cit.*, I, pp. 7-10.

[20] *Op. cit.*, I, pp. 11-21.

[21] *Op. cit.*, I, pp. 21-24.

[22] *Op. cit.*, I, pp. 315-356.

[23] *Op. cit.*, I, p. 357.

[24] *Op. cit.*, I, pp. 358-360

[25] *Op. cit.*, I, pp. 360-375.

[26] H. De Lubac, *Proudhon, et le Christianisme*, Paris, 1945; K. Löwith, *Significato e fine della storia,* tr. it. di F. Tedeschi Negri, Ed. di Comunità, Milano, 1963, pp. 97-104: "A dispetto della sua blasfemia Proudhon, come Baudelaire, rimase nel suo intimo profondamente segnato dal Cristianesimo. Per quanto nel suo 'anti-teismo' vi sia molta retorica, molta posa e molta esagerazione, esso è tuttavia ispirato dalla passione e dalla serietà d'un'anima religiosa, che fece uno sforzo violento per affermare la sua indipendenza. Egli era uno dei pochi grandi scrittori del secolo XIX che avesse studiato l'ebraico e commentato la Bibbia. Il suo linguaggio, la sua fantasia e il suo orientamento spirituale sono evidentemente teologici. Egli aveva bisogno in effetti dell'"ipotesi di un Dio' — come dice nel prologo al *Système des contradictions économiques,* per giustificare la sua inconsueta trattazione dei problemi economici" (pp. 101-102). L'allusione a Baudelaire riguarda il verso "*Race du Caïn, au ciel monte et sur la terre jette Dieu*" in *Révolte* (*Les Fleurs du Mal*). E cfr., di Löwith il capitolo su Proudhon e Donoso Cortès in *Da Hegel a Nietzsche,* cit., pp. 402-405.

[27] *Système*, cit., I, pp. 35-52.

[28] *Op. cit.*, pp. 59-60.

[29] *Mis. fil.*, cit. pp. 27-30.

[30] *Système*, cit., I, pp. 62-64.

[31] *Op. cit.*, I, pp. 65-73.

[32] *Op. cit.*, I, p. 72

[33] *Mis. fil.*, cit., pp. 31-36.
[34] *Système*, cit., I, pp. 73-76.
[35] *Op. cit.*, I, pp. 76-87.
[36] Ecco l'ordine degli argomenti in Marx e la corrispondenza dei testi, calcolata sempre sull'ed. italiana cit. della *Miseria*, e sull'ed. cit. delle *Oeuvres complètes* di Proudhon. 1) Valore costituito, Proudhon e gli altri economisti: Marx, pp. 37-41, Proudhon, pp. 82, 85-86; 2) le "conclusioni" di Proudhon, conseguenze egualitarie della legge di proporzionalità, valore e valore del lavoro; Marx, pp. 41-45 e 45-48, Proudhon 81, 98, 82, 81; 3). Legge di proporzionalità: Marx, 49-57, Proudhon, 74-76, 82,79.
[37] D. Ricardo, *Principes de l'économie politique* ecc., tr. dall'inglese di J. S. Costancio, Parigi, 1835. Marx cita ora il vol. I, pp. 3,5, 8, 32 e il vol. II, p. 253.
[38] *Mis. fil.*, cit., pp. 37-41.
[39] *Mis. fil.*, cit. pp. 41-42 e 45.
[40] *Système*, cit., I, p. 98.
[41] Engels ricorda a questo punto, in nota, come questa tesi, da lui esposta, come noi stessi abbiamo visto, in un luogo degli *Umrisse*, e poi anche nella *Situazione delle classi lavoratrici in Inghilterra,* e ripresa da Lassalle come "legge bronzea del salario," sia stata poi corretta da Marx nel senso che il "limite minimo" del valore della forza-lavoro è determinato soltanto dall'elemento *fisico*; ma oltre a questo elemento fisico il valore della forza-lavoro è determinato anche "dal *tenore di vita tradizionale* in ogni paese" che consiste anche "nel soddisfacimento di determinati bisogni che nascono dalle condizioni sociali in cui gli uomini vivono e sono stati educati." Certo, quest'"elemento storico" è variabile ed i salari possono anche scendere *al di sotto* del limite minimo necessario al puro mantenimento fisico dell'operaio; ma ciò non significa che con esso coincida il valore della forza-lavoro. Quest'ultimo "non è una grandezza fissa, ma una grandezza variabile, anche se si suppone che i valori di tutte le merci rimangano costanti." Comunque, il valore della forza-lavoro corrisponderà piuttosto — entro la determinatezza delle circostanze diverse — al salario *medio,* evidentemente *piú alto* del minimo determinato dall'elemento fisico. (Le citazioni precedenti sono tratte da K. Marx, *Salario, prezzo e profitto*, Editori Riuniti, Roma, pp. 89-90 e cfr. da p. 86.) E confronta *Il Capitale*, I, 1: "Se il prezzo della forza-lavoro scende *a questo minimo* [necessario alla sussistenza fisica], scende *al di sotto del suo valore*, perché a questo modo la forza-lavoro si può conservare e sviluppare solo in forma *ristretta e ridotta.* Ma il valore di ogni merce è determinato dal tempo-lavoro necessario per fornirla di bontà normale" (p. 190). E infine, vedi la critica della cosiddetta "legge bronzea" del salario nella *Critica del programma di Gotha,* la quale conclude con la celebre affermazione: "che dunque il sistema del lavoro salariato è un sistema di schiavitú, e di una schiavitú che diventa sempre piú dura nella misura in cui si sviluppano le forze produttive sociali del lavoro, *tanto se l'operaio è pagato meglio, quanto se è pagato peggio*" (Karl Marx - Friedrich Engels, *Il Partito e l'Internazionale*, tr. it. di Togliatti, Rinascita, Roma, 1948, p. 237 e vedi da p. 236.
[42] Come abbiamo già notato, Marx parla qui ancora di *lavoro* come merce e non di *forza-lavoro* come merce, termine, quest'ultimo, usato per primo da Engels negli *Umrisse,* come abbiamo visto, e da Marx una sola volta in *Lavoro salariato e capitale* (nell'edizione italiana, Editori Riuniti, Roma, 1960 a cura di Vincenzo Vitello, a p. 52): una sola volta, perché tutte le altre volte in cui la leggiamo in questo scritto, vi è stata sostituita da Engels, com'egli avverte nell'Introduzione. Ciò che è però da rilevare è che quest'imprecisione terminologica non invalida la presente critica di Marx a Proudhon, perché quando Marx parla qui di "valore del lavoro" e di "lavoro-merce" non si riferisce certo al *lavoro compiuto*, per es. alla prestazione retribuita dopo esser avvenuta, fuori della produzione industriale di merci, o comunque iniziata, ma precisamente al *lavoro da compiersi* da parte del-

l'*operaio salariato,* quindi, in sostanza, alla *forza-lavoro.* La precisazione, però, sarà pur sempre essenzialissima, perché permetterà niente meno che la fondazione della teoria del plusvalore, ed è vero che se l'una e l'altra fossero ora già state acquisite da Marx la critica antiproudhoniana avrebbe acquistato tutt'altra forza dimostrativa e rigore scientifico (anche nei confronti, per es., del capoverso che segue, nel testo). È poi appena opportuno ricordare come l'"imprecisione" della formula "valore del lavoro" sostenuta da Proudhon non abbia niente a che fare con quella di questo termine in quanto sarà corretto da Marx e da Engels in quello di forza-lavoro, concetto che è del tutto estraneo alle prospettive di Proudhon, che non vede altra relazione fra valore e lavoro oltre alla determinazione del valore per mezzo del tempo di lavoro. Anche su questi temi (Proudhon a parte) vedi il mio *Cultura e rivoluzione*, cit., parte II.

[43] *Mis. fil.*, cit., pp. 41-49.

[44] *Op. cit.*, pp. 49-57.

[45] E confronta le osservazioni di G. DELLA VOLPE a proposito del "sorgere d'una dialettica scientifica, cioè analitica" nella *Miseria della filosofia,* nel capitolo ad essa dedicato nel cit. *Rousseau e Marx*, pp. 113-124.

[46] I testi su richiamati valgono anche a confermare come la "legge del valore" come tempo di lavoro contenuto sia chiaramente intesa da Marx come la legge del modo di produzione capitalistico, che Marx assume da Ricardo in funzione della dimostrazione del plusvalore e dello sfruttamento, come ho sostenuto in *Cultura e rivoluzione*, cit., parte II, *Sul plusvalore.*

[47] *Système,* cit., I, pp. 87-91.

[48] *Mis. fil.*, cit., pp. 65-67.

[49] *Op. cit.*, pp. 66-73.

[50] *Op. cit.*, pp. 74-82.

[51] *Système,* cit., I, pp. 104-106.

[52] *Mis. fil.*, pp. 85-89.

[53] *Op. cit.*, p. 89.

[54] *Op. cit.*, pp. 89-90.

[55] *Op. cit.*, pp. 90-92.

[56] *Op. cit.*, pp. 92-94.

[57] *Op. cit.*, pp. 97-98.

[58] *Op. cit.*, pp. 98.

[59] *Op. cit.*, pp. 99-100.

[60] *Op. cit.*, pp. 100-102.

[61] *Système*, cit., I, pp. 106-107.

[62] *Op. cit.*, I, pp. 107-110.

[63] *Mis. fil.*, p. 103.

[64] *Op. cit.*, pp. 103-104.

[65] *Op. cit.*, pp. 104-107.

[66] *Système,* cit., I, pp. 137 e 140.

[67] *Op. cit.*, pp. 159-163.

[68] *Op. cit.*, p. 173.

[69] *Mis. fil.*, pp. 107-108.

[70] Il metodo dell'"astrazione determinata" nella *Einleitung* dei *Grundrisse* è stato individuato, analizzato e studiato a piú riprese da G. DELLA VOLPE, e con maggiore chiarezza e rigore nel suo scritto piú recente sull'argomento, che è l'articolo *Sulla dialettica,* apparso in "Rinascita," n. 19 (nuova serie) anno 19, del 15 settembre 1962, pp. 26-27 ed ora in *Logica con scienza storica,* Roma, 1969, pp. 271 sgg. Questo scritto riguarda, come abbiamo detto, l'*Einleitung*, ma la sua lettura può esser utilissima anche per comprendere il fondamento di quella *esecuzione della critica* che già troviamo in atto qui nella *Miseria della filosofia.* Ne riportiamo un luogo relativo alla questione, cui abbiamo accennato, del "lavoro in generale"

le citazioni fra virgolette semplici si riferiscono al testo marxiano della *Einleitung*, le parentesi quadre sono di della Volpe: "Solo quando 'il lavoro è divenuto non solo nel pensiero [di Adamo Smith] ma nella realtà il mezzo di produrre la ricchezza *in genere*,' e un 'tale stato di cose si è sviluppato al massimo nella *piú moderna società borghese*, negli Stati Uniti d'America,' dove l'astrazione ch'è la categoria lavoro-in-genere 'diventa per la prima volta praticamente vera,' solo allora la categoria (o teoria) smithiana del 'lavoro *sans phrase*' diviene '*il punto di partenza* dell'economia *moderna*' ed *elimina* le precedenti categorie o teorie del lavoro (risalendo, il 'lavoro agricolo' fisiocratico e il 'lavoro-commerciale-manifatturiero') corrispondenti infatti a 'quelle varie specie di lavoro, nessuna delle quali *predomina piú*': e ciò significa che il suo valore di antecedente storico — e non di semplice precedente cronologico — del moderno capitalismo è istituito unicamente dalla capacità di 'organica connessione' di essa categoria smithiana 'dentro la *moderna* società borghese' e cioè coi *problemi* ('*autocritica* della società borghese') che caratterizzano l'*esperienza* o *presente* di questa; è istituito in altri termini dalla *omogeneità* della *soluzione* smithiana con la *problematica* piú moderna del capitalismo, e quindi dalla sua *fungibilità* per la soluzione di questa" "Ma cosí," conclude Marx, "'*l'astrazione* la *piú semplice*, l'astrazione ch'è il culmine della moderna dottrina economica, e che esprime un rapporto ben antico e valido per tutte le forme di società, appare tuttavia *soltanto per questo suo tipo di astrattezza* [storica, specifica, determinata] praticamente *vera* come categoria della *piú moderna società*'; e cioè 'l'esempio del lavoro ci mostra in modo convincente come anche le *piú astratte categorie*, malgrado la loro validità, in virtú della loro astrazione, per ogni epoca, sono tuttavia, per la *determinatezza* dell'*astrazione* loro, parimenti il *prodotto* di *storici rapporti* e possiedono la loro *piena validità solo in relazione a questi* e nell'*ambito di questi*.'" Della intera *Einleitung* vedi ora il mio commento dettagliato in *Cultura e rivoluzione*, cit., parte II, n. 2.

[71] *Mis. fil.*, pp. 109-111.

[72] *Op. cit.*, pp. 112-113.

[73] *Op. cit.*, pp. 113-114.

[74] ANDREW URE, *Philosophie des manifactures ou économie industrielle de la fabbrication du coton, de la laine, du lin et de la soie, avec la descrition des diverses machines employées dans les ateliers anglais*, tr. dall'inglese. Paris, 1836. Marx cita ora dal vol. I, cap. I.

[75] *Mis. fil.*, p. 116. E vedi, quanto a G. DELLA VOLPE, la precedente nota 70.

[76] *Système*, cit., I, p. 174.

[77] *Op. cit.*, I, pp. 174 e 179-181. 1

[78] *Op. cit.*, I, pp. 181-184.

[79] *Op. cit.*, p. 193.

[80] *Op. cit.*, I, p. 208.

[81] *Op. cit.*, I, pp. 219-220.

[82] *Mis. fil.*, pp. 117-120.

[83] *Op. cit.*, pp. 121-122.

[84] *Système*, cit., II, pp. 183-184. Soppressi i molti a capo del testo.

[85] *Système, cit.*, II, p. 257.

[86] *Op. cit.*, II, pp. 252-253.

[87] *Op. cit.*, II, pp. 211-212. Poiché questo passo è citato quasi per intero da Marx abbiamo utilizzato, per uniformità di termini con il successivo commento, la tr. di Rodano in *Mis. fil.*, cit., p. 125.

[88] *Mis. fil.*, pp. 125-128.

[89] *Système*, cit., I, p. 120.

[90] *Op. cit.*, I, p. 239.

[91] *Op. cit.*, II, pp. 407-408.

[92] *Op. cit.*, II, pp. 413-414.

[93] *Mis. fil.*, p. 134.
[94] *Op. cit.*, pp. 138-139.
[95] *Op. cit.*, pp. 139-140.
[96] Su Proudhon Marx ritornerà alquanto dettagliatamente nell'epistolario con Engels cit. (vol. I, pp. 270 sgg.), nelle lettere a Engels dell'8 e del 14 agosto 1851 (e vedi anche le seguenti, per la risposta di Engels ed ulteriori accenni) a proposito della *Idée générale de la Révolution au XIX siècle* di PROUDHON (ora nelle *Oeuvres complètes*, cit. vol. X).

Note al Capitolo sesto

[1] KARL MARX - FRIEDRICH ENGELS, *Manifest der Kommunistischen Partei*, Veröffentlicht im Februar 1848. *Proletarier aller Länder vereinigt Euch!* London, Gedruckt in der Office der Bildungs- Gesellschaft für Arbeiter von J. E. Burghard, 46 Liverpool Street, Bishopsgate. Ora in MEGA, I, 6, Berlin, 1932. In italiano sia in K. MARX-F. ENGELS, *Il Partito e l'Internazionale*, tr. it. di P. Togliatti (pp. 43-76) e sia in K. Marx-F. Engels, *Manifesto del Partito comunista,* a cura di Emma Cantimori Mezzomonti, Einaudi, Torino, 1962. Per le diffusissime note introduttive storiche della traduttrice è questa una edizione di notevolissimo rilievo: da essa traiamo le nostre citazioni sia del *Manifesto* che degli scritti e documenti riportati in Appendice, d'ora in poi con l'abbreviazione *Manifesto.*
[2] F. MEHRING, *Vita di Marx*, cit., p. 143; O. MAENCHEN-HELFEN e B. NICOLAIEVSKI, *Karl Marx*, Einaudi, Torino, 1947, p. 158; E. CANTIMORI MEZZAMONTI in *Manifesto*, *Introduzione*, p. 43.
[3] Compreso in *Manifesto*, pp. 251-269.
[4] *Op. cit.*, pp. 253-254.
[5] Vedile in *op. cit.*, pp. 270-271. Seguono (pp. 272-276) gli *Statuti della Lega dei Comunisti*, cui abbiamo accennato.
[6] Vedi in *op. cit.*, due circolari, del 1846 e del 1847 e un frammento di questionario, alle pp. 276-285.
[7] In *op. cit.*, pp. 286-304.
[8] *Op. cit.*, p. 301.
[9] G. MAYER, *F. Engels*, cit., p. 202 e E. CANTIMORI, *Introduzione* in *Manifesto*, p. 39.
[10] *Manifesto,* pp. 64-65.
[11] Anche nei riguardi del *Manifesto* diremo "Marx" e non "Marx ed Engels" perché, come sappiamo, la redazione letteraria del testo è di Marx; il che, naturalmente, non toglie l'importanza del contributo di Engels del quale ci siamo occupati.
[12] *Op. cit.*, pp. 102-103.
[13] *Op. cit.*, pp. 103-106.
[14] *Op. cit.*, pp. 106-108
[15] *Op. cit.*, pp. 108-109.
[16] *Op. cit.*, pp. 109-110.
[17] *Op. cit.*, pp. 110-112.
[18] *Op. cit.*, pp. 112-117.
[19] Vedi su questo argomento l'*Introduzione* della Cantimori alla seconda parte del *Manifesto*, *op. cit.*, pp. 21 sgg.
[20] *Op. cit.*, p. 147. A p. 128 la Cantimori porta il testo dell'ultimo capoverso, e ne giustifica la traduzione.
[21] *Op. cit.*, pp. 161-171, 173-180, 182-195, 199-216, 219-230, e per la parte IV, pp. 237-242.
[22] *Op. cit.*, p. 244, con la soppressione degli a capo del testo.

Indice dei nomi

Finito di stampare
dalla Edigraf s.r.l. - Segrate (Milano)